GIOVANNI GENTILE

GENESI E STRUTTURA DELLA SOCIETÀ

SAGGIO DI FILOSOFIA PRATICA



FIRENZE
G. C. SANSONI - EDITORE
1946

Stampato in Italia

1946 — Firenze, Soc. An. Stab. Tipografico già G. Civelli

AVVERTENZA

Questo libro è stato scritto a sollievo dell'animo in giorni angosciosi per ogni Italiano e per adempiere un dovere civile, poichè altro non ne vedevo innanzi a me pensando a quella Italia futura per cui ho lavorato tutta la vita.

In esso il lettore troverà l'eco di molte cose esposte in precedenti volumi. Due trattazioni che erano ne' miei Fondamenti delle Filosofia del diritto *(3ª ed. 1937, pp. 103-31) e nelle* Memorie italiane *(1936, pp. 271-94) sullo Stato, sulla Politica, sui rapporti dell'Economia con l'Etica, vi sono particolarmente riprese e approfondite. Ma ciò che non è nuovo se l'è tirato dietro il nuovo, che è nel quarto capitolo; e non era stato mai detto, nè da me nè da altri; e non mi pare privo di importanza. Nato, come tutti i miei concetti, nella scuola, esso compendia un gruppo di lezioni fatte nel passato anno (1942-43) nella Università di Roma sulla Dottrina trascendentale del volere e della società.*

Troghi (Firenze), 25 settembre 1943.

G. G.

Questo libro, nato da un corso universitario, fu scritto di getto tra l'agosto e i primi di settembre del 1943 a Troghi. Tanto il manoscritto quanto il dattiloscritto e le bozze di stampa che l'Autore ebbe il tempo di rivedere e licenziare non recano traccia di correzioni.

L'EDITORE

I

L' ETICA COME LEGGE

1. — Disciplina.

Disciplina è governo del costume. Ma il concetto di essa suppone ripetizione di atti che, per la ripetizione, diventino abiti: *mores*. Tale concetto pertanto suppone che un atto si possa ripetere, e che si possano dare molti atti.

Né l'una cosa, né l'altra. Poiché nella vita dello spirito nulla si ripete: la ripetizione è meccanismo. E in effetti l'atto che nella vita dello spirito si dice, considerando la cosa superficialmente, che si ripeta, è sempre un atto nuovo in rapporto al mutato essere dell'agente, che non è più quello pel fatto stesso di avere già compiuto un atto determinato.

Né si può pensare atti molteplici dello spirito; poiché l'atto spirituale è libero, e però infinito, e però unico. Quando si parla di molti atti, si usa un'espressione inesatta. Non più *atti*, ma *fatti* destituiti di libertà e valore spirituale. E se l'atto si fa decadere a fatto, viene meno la materia dell'etica.

2. — Positivismo ed empirismo.

Questo tentò in realtà di fare il positivismo parlando sempre di fatti morali e chiudendo gli occhi sulla spiritualità dell'azione morale. Ma l'assunto del positivismo e di ogni empirismo è assurdo: perché nessun assunto

è più possibile sul terreno empiristico dei fatti. Dove non c' è più valore, e ogni fatto si giustifica con le condizioni a cui è naturalmente subordinato, tutto sarà fatto: ma fatto non può essere l'asserzione stessa che tutto è fatto. E l'asserire non è un atto genericamente libero e dotato di valore, ma è esso stesso un atto *morale*; perché, come si vedrà, la moralità non è l'attributo di una peculiare attività dello spirito, ma dell' intera vita spirituale, compresa la scienza, se questa non s' intende in un'astratta oggettività ma nella sua reale relazione con la vita del soggetto che la costruisce.

3. — *Legge.*

L'eticità dell'atto importa bensì una legge, in conformità della quale l'atto morale è quello che deve essere, e che infatti può essere in quanto esso non è naturalmente determinato, e perciò necessario, ma *libero*.

Affinché l'atto sia libero, e la legge conservi il suo significato di principio produttivo del valore dell'atto, la legge non può esser nulla di esterno all'atto, quasi un' imposizione estrinseca e coattiva. La legge dev'essere nell'atto, e coincidere con questo. La legge infatti non è se non il carattere stesso dell'atto in quanto libero: ossia atto che non è immediato, ma si attua consapevolmente e spontaneamente *ex se*. Che è ciò che si vuol dire affermando che un'azione è quella che dev'essere.

4. — *Prammatismo.*

Il concetto di una moralità come atto spontaneo e libero non è quel prammatismo irrazionale o attivismo, che giustamente incontra la disapprovazione di chi tiene alla vera libertà dell'azione, e quindi alla sua responsa-

bilità. Analoghe apprensioni ha destato e desta lo storicismo. E si risponde distinguendo storicismo e storicismo: l'uno empiristico e meccanicistico e l'altro speculativo e spiritualistico. C' è l'atto, che lo spirito si rappresenta come un oggetto del suo conoscere; e che come tale è un fatto irrazionale e necessario, come un fenomeno di natura. È l'atto esterno allo spirito che lo considera; il cui atto interno è invece quell'atto inoggettivabile per cui egli considera il primo atto come un semplice *fatto*. L'atto di cui qui si parla non è un dato oggettivo, posto lì di fronte all'autocoscienza. Esso è lo stesso atto dell'autocoscienza: atto consapevole, consistente anzi nella consapevolezza. Non è cosa, ma spirito: è lo stesso processo di questo, non l' immediato che di tal processo sia il punto di partenza.

Se si vuol contrapporre la brutalità del fatto irrazionale alla libertà della coscienza, non c' è che un modo: opporre il fatto all'atto, che è logicità concreta (consapevolezza) e quindi libertà: ossia atto che ha in sé la sua legge, e perciò ha valore.

5. — *Prassi e teoria.*

Questo atto bensì non è volere, che sia puro volere, distinto dall' intelligenza, come vien distinto da chi non sa vedere l'unità del teoretico e del pratico e continua a battere sulle due forme dell'attività spirituale come due forme irriducibili: volontà che non è intelligenza, e intelligenza che non è volontà.

Se non che nel fissare il dualismo di queste due forme gli sforzi sono stati grandi, ma non coronati mai da un successo speculativo. Dico speculativo, perché a pigliare le cose all' ingrosso e a contentarsi dei facili argomenti del pigro senso comune, la vittoria su tutte le difficoltà derivanti da siffatto dualismo è molto facile. Ma la difficoltà sorge, e insormontabile, quando si voglia definire

esattamente una volontà non teoretica, e una conoscenza non pratica.

Intanto conviene lasciar da parte per un momento il termine di *teoria*, che è meramente metaforico e fantastico, come quello di *visione*, o *intuizione*, e simili; e suppone una rappresentazione così ingenuamente realistica del rapporto tra soggetto e oggetto del conoscere, che nessuno può pigliare sul serio almeno da più di duemila anni in qua.

Prendiamo piuttosto il concetto di *pratica* o volontà, che da quando, con Aristotele, si è contrapposta alla teoria, ha fermato l'attenzione al suo carattere più rilevato e importante. Che è quello per cui si sentì il bisogno di contrapporre la volontà alla conoscenza. Quello, per cui l'oggetto dello spirito, laddove, rispetto al conoscere, pare ne sia l'antecedente, rispetto invece al volere si dimostra innegabilmente un conseguente. S'è infatti subito osservato che oggetto del volere umano è tutto quello che non ci sarebbe (bene o male che sia) senza l'attività produttiva del volere. Tutto sta poi a intendere la natura di codesto oggetto dovuto all'attività volitiva.

6. — *Oggetto del volere.*

Quest'oggetto dapprima si presenta come un oggetto tra gli oggetti, collocato anch'esso, come ogni oggetto sensibile, nello spazio e nel tempo. Onde la terra pare popolata di monti, piante, animali ecc., che sono prodotti di natura indipendenti dall'umano volere e però condizionanti lo stesso volere; ma è anche popolata di case e città e opere di ogni sorta dell'umano ingegno, che senza l'opera costruttiva del volere sono inconcepibili. Ci sono innanzi al nostro sguardo in mezzo agli uomini vivi le vittime degli omicidi dovuti all'umana malvagità. E così via. Ma a poco a poco si distingue tra la materia

in cui si realizza l'umano volere, e quello che egli vi porta di nuovo e di suo. Per cui si finisce con l'avvertire che questo che può considerarsi propriamente dovuto all'uomo nello stesso mondo delle cose sensibili e materiali, è qualche cosa di spirituale, e che perciò noi facciamo oggetto di giudizio, avendolo per bene o male. E ci persuadiamo che quel che l'uomo può fare in questo mondo, e di cui infatti egli è sempre chiamato a render conto, è il bene e il male. Che non può essere una cosa posta là, fuori, nello spazio e nel tempo, ma un atto del volere. A cui infatti si indirizza la lode o il biasimo, il premio e il castigo. E tanto si tende a ritirare l'atto morale dall'esterno all' interno, che si distingue nello stesso fatto morale l' *intenzione* dalla esecuzione dell'atto. Che è un andare di là dal segno: perché questa intenzione in cui si pensa di salvare la interiorità dell'atto, a cui propriamente spetta il valore, è già essa una risoluzione morale: è già l'atto. E l'*esecuzione* è un altro atto, quando essa sia effettivamente distinguibile dalla pura intenzione. E allora, quel che è il prodotto del volere non può farsi consistere in altro che nel volere stesso: in quell'atto stesso, buono o meno buono, a cui si rivolge il nostro giudizio morale. E che certamente non ci sarebbe nel mondo senza la nostra libera volontà: poiché ci potrebbe bensì essere, ossia si può pure pensare che ci potrebbe essere, la natura da Dio creata, e noi tra gli esseri naturali, e Dio a capo di tutto, e il diavolo seduttore nell' Eden, e tutto insomma che si metta intorno all'uomo a formare la scena in cui egli possa agire; ma senza la scintilla del volere umano, di bene e di male non ci sarebbe l'ombra, né in cielo, né in terra. E per quanto la concezione religiosa del mondo solleciti il pensiero ad ammettere un divino intervento nell'opera creatrice del bene, di cui il mondo vive, nessuna dottrina teologica s' indurrà a estirpare dal mondo l'umana responsabilità, che importa, comunque, la libertà dell'uomo, ossia la sua

capacità di fare quello che senza di lui in eterno non sarebbe.

7. — *Volontà = autoctisi.*

L'oggetto della creazione umana è lo stesso uomo. Non c'è la volontà, già in essere, con la capacità di fare quel bene che in effetti non si fa. Per fare il bene ci vuole quella determinata volontà, che quando ci sia realmente, è essa il bene che si desidera. E la grande messe a cui aspira il buon agricoltore è quella della buona volontà. Questa la domanda della preghiera più alta del Vangelo: *Fiat voluntas tua!*

Il prodotto dunque del volere non è fuori di esso, ma dentro di esso, e tutt'uno con esso. Il volere non è causa del bene o del male; ma, se mai, *causa sui ipsius*. Perciò il premio della virtù fu detto non essere un che di sopraggiunto ad essa: ma *praemium virtutis ipsamet virtus*. È via pericolosa e irta di errori funesti alla vita morale è quella per cui ci si mette ogni volta che si stacca premio o castigo dall'atto buono o pravo. E si ritiene meritevole di premio e di onore chi si dimostri indegno dell'atto una volta compiuto, in un momento di eccezionale estro eroico, e si fa languire nel disonore di una pena intollerabile chi si sia già moralmente redento. (Dio perdona tante cose per un'opera di misericordia!)

Il volere, insomma, come atto spirituale non produce altro che sé medesimo: è autoctisi. Questa la più rigorosa definizione del volere.

8. — *Praticità del conoscere.*

E quando tale definizione sia stata accettata, come escludere da un tal concetto quello del conoscere, se ci si liberi da ogni pregiudizio realistico e intellettualistico?

Che cosa è il conoscere se non autocoscienza, e quindi autoconcetto? Che altro è l'oggetto del conoscere se non lo stesso soggetto svelatosi a sé medesimo e divenuto quindi consapevole?

A liberarsi da ogni pregiudizio realistico, basti qui una semplice considerazione: che cioè se il soggetto conoscente avesse qualche cosa di metafisicamente esterno e antecedente, ne sarebbe limitato, e non sarebbe quindi libero; ed egli non potrebbe perciò conoscere, se conoscere è scegliere il vero, atto di libertà.

Se è vero, come è vero, che ogni conoscere è autocoscienza, se è vero che il soggetto o è autocoscienza o è nulla, è chiaro che con l'autocoscienza viene ad esserci quello che altrimenti nessuno (né essere naturale, né soprannaturale) potrebbe mai creare: quel pensiero che è la gran luce del mondo e la fonte d'ogni bene di cui si vada in cerca nel mondo.

9. — *Unità di teorico e pratico.*

Nel concetto di autoctisi coincide pertanto volere e conoscere. È sempre lo spirito che crea sé stesso. Arte, religione, scienza, economia, filosofia: tutto è autoctisi. E se autoctisi significa moralità (o libertà), ogni manifestazione della vita dello spirito è soggetta alla legge morale. Né c' è angolo della terra, né momento del giorno in cui l'uomo possa sottrarsi alla voce imperiosa del dovere. Né l'uomo può evadere da questo mondo morale che lo investe da ogni parte, rifugiandosi nel libero campo delle idee astratte o della sua fantasia: la cura che fa il poeta *per più anni macro* è una passione assillante, che gl' impone di spingersi al sommo dell'arte, e il rigore del pensiero speculativo incatena il ricercatore a una legge più severa di ogni legge dello Stato. C' è una voce dentro all'anima dell'uomo che non tace mai, e lo sprona a non

ristare, ad andare avanti: dove? Verso sé stesso: quello che egli deve essere.

E in verità che altro è un atto pratico per ogni uomo che lo compia, se non la soluzione di un problema che lo stringa da presso perché concernente la sua stessa vita e perciò tale che il suo essere ne richieda la soluzione? Tutto è che si faccia bene distinzione tra *pensiero astratto* che pare opposto a noi, tutto oggettivo, e indipendente dal nostro rapporto con esso (qual'è il pensiero nella logica dell'astratto), e *pensiero concreto*, che è il solo pensiero che effettivamente ci sia: il nostro pensiero, il cui oggetto siamo noi stessi, ora come problema e ora come soluzione. Problema e soluzione che non potranno mai essere che problema pratico e pratica soluzione. La sterminata fenomenologia dei problemi che formano tutta insieme la nostra vissuta esperienza col suo costituirsi in forma di oggetto innanzi al pensiero, genera un'infinità di difficoltà con le sue incongruenze tra atti apparentemente teorici e atti correlativi apparentemente pratici e soltanto tali. Donde tutte le divergenze tra il dire e il fare, dove il *dire* è pura teoria contrapposta alla pratica. Che è una esperienza quotidiana; ma ad essa basta opporre una semplice osservazione; che cioè lo stesso dire che non si decide al fare, è una ben nota ignavia, che si colpisce di giusta condanna come esso stesso un vero e proprio atto morale. E in generale quel che pare teoria e non ancora pratica, tale può parere soltanto in rapporto a un atto diverso, ma non in sé stesso.

In verità, ogni tentativo di assegnare un divario tra pensiero e azione s'ispira al desiderio di sottrarre il pensiero alla responsabilità dell'azione, conferendogli non si sa quale necessità che, gabellata per logica, si crede erroneamente suscettibile di libertà. La verità è che la stessa necessità è nell'operare morale; e anche qui può dirsi *logica* dell'azione. Ed è in ogni caso la necessità della libertà, e però della responsabilità. Che è scarsa sensibilità morale.

Laddove chi possiede in alto grado tale sensibilità vigila incessantemente (anche nel sonno, per dir così) su sé stesso, e spia con occhio intento e fermo ogni più lieve sentimento, ogni idea più fuggitiva che spunti dal fondo della coscienza; e preferisce piuttosto eccedere che lasciar correre. Come il Manzoni, che non intrude nella sua arte i suoi scrupoli morali, ma non può distinguere arte e morale, e sente questa immanente in quella, per guisa che arte non ci possa essere se non s' ispiri essa stessa alla suprema legge della vita dello spirito.

10. — L'atto.

Lì, nell'atto del pensiero, dunque l'eticità: tutto il mondo morale. L'atto è quello che si dice autocoscienza ed è in fine autoconcetto: sintesi a priori, identità di opposti (soggetto e oggetto). Alienarsi del soggetto nell'oggetto, che è altro da lui, e indi tornare a sé. Così, essere sé stesso; essere cioè uomo, il solo essere che sia capace di dire: Io.

Questo Io l'uomo è, e vuol essere. Non riesce ad essere mai interamente questo Io; e perciò l'oggetto rimane pur sempre oggetto, opposto, irriducibile. Onde all'amore, che fiorisce dal ritorno del soggetto a sé e quindi dalla immedesimazione dell'altro con sé medesimo, subentra l'odio, e l'uomo è tentato di chiudersi nell'egoismo, fiaccato nella sua energia smaterializzatrice e assimilatrice, arrestato nella sua marcia spirituale. Ma ogni arresto è pigrizia, che ci lega all' immediato essere naturale; è smarrimento, di fronte all'oggetto lasciato nella sua impervia e repulsiva oggettività.

Ignoranza che è sospetto, insensibilità allo spirito che ci è innanzi: quindi limitazione della nostra stessa vita spirituale.

Che sia un uomo questo spirito che ci è davanti, o un

libro, o un problema, è lo stesso. Dentro quel libro, dentro quel problema, c' è quel medesimo che nell'uomo: quel-l'*altro*, nella cui conquista deve attuarsi la conquista del più vero noi stessi.

Bisogna infatti intendere chi noi siamo, e quale sia il significato della nostra individualità.

II

L' INDIVIDUO

1. — Senso realistico e senso idealistico della individualità.

Il significato corrente dell' individuo è ancora quello fissato nella filosofia aristotelica, che ne fece il caposaldo della sua opposizione al platonismo e quindi della propria originalità. Ché vide profondamente Aristotele non potersi la realtà concepire come quella idea universale che voleva Platone, perché da una tale idea rimane escluso quell' individuo, in cui l'universale si presenta sempre come qualche cosa di particolare: una forma che s' incorpora in una data materia, o una materia suscettibile in astratto di tutte le possibili forme, ma recata in atto ed esistente in quanto fra tutte le forme possibili ne ha presa una. Senza dire che l' idea è puro essere e quindi eterna; e tutti gl' individui, per la cui spiegazione l' idea è stata escogitata, sono e non sono, e perciò cadono nel tempo e nello spazio; e perciò sono mortali e finiti.

L' individuo che per Aristotele è sostanza, in luogo dell' idea, è ogni essere determinato, unità di materia e forma, che è in natura; dove nasce, cresce e muore, restando sempre la natura che è sempre una pur mutando perennemente. Tutto ciò che la nostra esperienza conosce in natura, avente una materia e una forma, è individuo. Che è lì pertanto, innanzi a noi, essere naturale, esistente per sé e presupposto dal nostro pensiero che lo afferma in quanto esso preesiste. L' individuo è cosa (*res*, oggetto del pensiero) indipendente dalla relazione in cui

entra con noi quando è conosciuta. Questo individuo vien concepito alla stregua di quel realismo che è la forma del pensiero filosofico greco, così per Aristotele come per Platone, come per i loro oppositori: quel realismo che resta nel fondo del pensiero comune anche oggi, dopo tanti secoli di cristianesimo inculcante la dottrina della spiritualità del reale e della impossibilità conseguente di postulare una realtà in sé, antecedente allo spirito che la conosce e la vuole. Realismo ingenuo, realismo scientifico, realismo filosofico: malgrado tutte le pretese dei difensori ostinati, esso è sempre molto ingenuo, perché ci vorrebbe assai poco ad accorgersi che tutto ciò che si trova, o si escogita, o si costruisce col pensiero, non può essere altro che pensiero. Comunque, nell'età moderna s'è fatto strada un altro concetto dell'individuo, poiché le difficoltà incontrate nel concetto antico si son dimostrate insuperabili.

Pei moderni, l'individuo non è più un oggetto del pensiero, un essere naturale. L'unità propria di esso non consente che si ricerchi nella natura, dove tutto è molteplicità se si prescinde dalla relazione, che è sì unità, ma un'unità, a differenza di tutto ciò che è propriamente natura, né spaziale né sensibile, ma ideale, e in sostanza spirituale. L'unità è nello spirito, nell' Io che la sua unità conferisce a tutte le cose a lui opposte, che egli stringe in un nesso indivisibile, che è il sistema della coscienza o del pensiero. E ognuno infatti che rientri in sé e parli di sé stesso, astraendo da tutti gli oggetti a cui il suo pensiero si può rivolgere, questo attributo trova innanzi tutto: una unità immoltiplicabile, per cui ognuno degli uomini è uno. Ed è uno in guisa molto diversa da tutte le cose, che realisticamente vengano considerate come ciascuna egualmente una. L'unità di ogni cosa è finita, e perciò non si può pensare se non in rapporto e insieme colle altre unità. È una unità particolare, appartenente a un'unità superiore che sarà quella del complesso di

tutte le unità. L'unità dell' Io è infinita, universale, intranscendibile, assoluta. Per pensare che l' Io faccia ad altri, questi altri si rannodano a lui, e son dentro di lui, che non può uscire da sé stesso. E quello che egli è (pensare, sentire o come che si denomini il suo operare, in cui il suo essere consiste) non si restringe mai nei limiti del particolare: perché egli non può né pensare, né sentire, né altrimenti realizzarsi, che in modo universale. E pensando, il tutto pensa con lui e in lui; e nel suo sentire si raccoglie e concentra il sentire dell'universo; né in alcun modo egli può sequestrarsi dal resto e fare parte per sé stesso. Ogni volta che il Tutto dell'uomo si allarga ad un ampio respiro, quello che egli sente *lingua mortal non dice*; perché la sua voce gli risuona dentro come voce di tutti e del Tutto, voce dell'eterno e dell' infinito.

L' individualità, insomma, non è oggetto dell'esperienza ma soggetto di essa. E però individuo (*in-dividuus*, non divisibile, tutt'uno, unico) è l'uomo, non le cose in mezzo a cui egli vive, e che sono via via quello che sono in rapporto a lui e, come in moltissimi casi è manifesto, per opera di lui.

2. — *Individuo e società.*

Ma l'uomo vive in società; è animale politico, secondo un detto famoso. E nella società pare che la sua stessa unità debba, al pari dell'unità d'ogni cosa, essere intesa come una unità tra le altre, con cui concorre a costituire il sistema sociale; quindi unità finita, particolare e trascendibile.

Contro questo atomismo sociale e politico, che frantuma e sopprime l'unità sostanziale della convivenza umana, rendendola accidentale e privandola perciò di ogni valore che sia un valore assoluto, e cioè un valore vero, non c' è uomo di energica coscienza morale che non

si ribelli. Siffatto atomismo è infatti, come ogni atomismo, materialismo; e il materialismo è il crollo di ogni moralità, anzi di ogni valore, perché chi dice valore dice libertà e il materialismo comincia dallo spiantare la libertà, con tutte le conseguenze che ne derivano. E coloro che in nome della moralità si appellano alla libertà da riconoscere all' individuo particolare, come sostanza indipendente dalla sociale aggregazione che ne fa in un secondo momento un membro della società, non sanno quel che si dicono, e vanno a precipitarsi in quel materialismo che intendono pure combattere a tutto potere, *pro aris et focis*. Materialistico, in tale supposto, il concetto della società come meccanico aggregato di unità indipendenti l'una dall'altra e irrelative; ma prima di tutto materialistico il concetto dell' individuo che, così limitato come vi si rappresenta, non può non apparire condizionato, limitato, determinato e privo di quella libertà, che a parole gli si attribuisce e gli si nega col fatto.

Ma questo individuo atomo sociale è una semplice *fictio imaginationis* fondata sull'analogia dei composti materiali, le cui parti preesistono all' insieme. Ma c' è un individuo umano, in ciò per cui è uomo e vale come individuo e come tale riconosce una società come la sua società, e sé stesso come soggetto di relazioni per cui c' è lui e c' è la società; un individuo che l'esperienza dimostri un particolare o unità tra unità ?

L'esperienza dell'umano dell'uomo è quella dell' Io che parla e canta, e pensa e sente, e desidera e vuole, e in generale agisce con un'azione onde egli stesso si viene costituendo quello che è. Per esempio, parla; e il suo linguaggio è bensì individuale e tutto suo, perché creato da lui anche quando appaia ricevuto e appreso da una tradizione. Egli v' imprime sempre il suggello della sua anima, e gli dà un accento che è suo, espressivo della attuale sua vita interiore, che, molto o poco, è sempre originale o nuova, né più si ripeterà. Nulla più del linguaggio,

e in generale dell'arte, mette in luce e in rilievo la individualità, unica e inconfondibile, della vita spirituale: che è appunto l'originalità, la personalità dell'artista, presente anche quando, empiricamente parlando, si dice che sia assente; poiché non c' è parola incolore e monotona che come tale non sia espressione di una individualità riconoscibile infatti a chi l'oda da lungi come tipica e significativa dell'essere propria di quell' incolore e monotona anima che parla.

Eppure nessuno parla così individualisticamente da non far risonare la sua parola tutto intorno come espressione umana di qualcosa di umano, che tutti son disposti ad accogliere e riconoscere come reale nella vita dello spirito che accomuna gli uomini di tutti i luoghi e di tutti i tempi. Qui è evidente il valore della poesia e di ogni arte e di ogni linguaggio. E chi apre bocca, osa farlo nella fiducia di un consentimento, che potrà tardare, ma non mancare. Il giudizio che via via accompagna e collauda le sue parole, è un giudizio che egli pronuncia non per suo conto particolare, ma in qualità di uomo, ossia con un'attività giudicatrice che è comune e propria di tutti gli uomini: un'attività universale che è la ragione comune agli uomini e agli dèi, ai vivi e agli stessi morti (coi quali egli perciò può conversare senza sospettare che il suo linguaggio riesca ad essi incomprensibile), e perfino ai nascituri. I quali udranno un giorno la sua parola, e intenderanno.

La lingua infatti che ogni uomo adopera è quella de' suoi padri, della sua tribù o clan, della sua città, della sua nazione: una lingua che è sua e non è sua; e della quale egli si servirà in quanto potrà dire: « Io dico così » soltanto se insieme potrà dire: « Noi diciamo così ». Ché in fondo all' Io c' è un Noi; che è la comunità a cui egli appartiene, e che è la base della sua spirituale esistenza, e parla per sua bocca, sente col suo cuore, pensa col suo cervello.

3. — *Comunità immanente all' individuo come sua legge.*

Questa comunità è la legge della esistenza in cui ciascuno, in tutte le forme della sua vita spirituale, si viene via via attuando. Una legge interiore, alla quale ogni parola, ogni atto dell' individuo si commisura in quel punto in cui viene all'essere; onde ognuno dice la parola, che, nel pronunciarla, egli sente di dover dire, e compie l'atto che nel suo compiersi è da lui avvertito come conforme a una legge che è legge per lui in quanto legge è per tutti; per tutti gli appartenenti alla comunità a cui egli a volta a volta si può riferire. Anche se non apra bocca, l' individuo continuerà a vivere solo a patto di parlare nel suo segreto a sé medesimo; e in quello stesso interno e tacito colloquio non potrà usare altro linguaggio da quello che gli serve per comunicare altrui i suoi pensieri. Il gergo, la cifra avrà sempre una chiave, che ha valore per chi usa gergo e cifra in quanto può avere valore per quanti partecipino alla medesima cerchia d' interessi e d' idee. E chi si ribella alla legge, nell'atto stesso della sua ribellione, commettendo l'azione illecita, il *libito* fa *licito in sua legge,* come dice Dante: ha la sua legge che egli in quel momento osserva come legge che dovrebbe valere per tutti [1]; quantunque, a fatti compiuti e a mente fredda, non possa non riconoscere di essersi ingannato, o perché sia assurdo mentire volendo che tutti mentiscano, secondo l'osservazione acuta di Kant, o perché l'esperienza

[1] In quel momento, poiché, come fa osservare quel « buon loico » del diavolo a Guido da Montefeltro, non è possibile insieme pentirsi e volere. Il peccatore pecca e in quello stesso atto non si pente e non può pentirsi. *Peccat fortiter,* come voleva Lutero, risolutamente; perché nel suo cervello il mondo gli si configura in guisa e gli si presenta in una luce per cui egli deve peccare. Vien dopo la critica (in cui gli altri potranno aiutarlo, non sostituirglisi), che gli dimostrerà l'astrattezza e irrealtà di quel mondo.

ammaestri dell'abbaglio preso concependo come universalmente possibile il reato, che la difesa sociale nega ed annulla con la sua sanzione penale.

4. — *La comunità ideale e la gloria.*

La comunità è presente come legge interna all' individuo; e gli è poi presente, quasi a confermarlo nella fiducia con cui egli ha osservato la sua legge, nell'approvazione e nel consenso dell'empirica società de' coetanei e dei posteri. Il cui plauso si ambisce perché si è presentito nella conformità della legge con l'atto compiuto; ossia nella malleveria che la comunità ideale, ma già presente e operante nell' individuo, ha dato al suo atto. E che altro è la sete di gloria, della celebrazione del nostro nome presso coloro che il nostro tempo chiameranno antico, se non essa pure la speranza di avere, scrivendo o operando, perfettamente adempiuto la parte nostra, scrivendo quel che lo spirito, non nostro particolare ma universale e dell'umanità, ci dettava, e servendo con la nostra azione l' interesse profondo di tutti gli uomini? Quella comunità a cui porgiamo attento orecchio sul punto di agire o parlare, di quella stessa nel fatto dell'esperienza ci si attende il plauso. Che in verità, nell'esperienza può mancare, accadendo che la reale comunità empirica non corrisponda a un tratto a quell' ideale comunità che l' individuo aveva tenuto presente. E in tal caso può accadere che si scuota negli spiriti deboli la fede in sé medesimi; può invece accadere che, come Eraclito, l' individuo si senta la forza di affermare superbamente: *uno vale bene per me come dieci mila.* Ma in ogni caso è da distinguere tra il fatto e il diritto; ossia tra la comunità quale è, e la comunità quale dev'essere e che una indomabile certezza morale ci assicura che sarà, poiché infine *vox populi vox Dei.* Ma soltanto in fine.

5. — « *Vox populi* ».

C' è dunque una *vox populi* che è *ratio cognoscendi* della verità (e di ogni valore); ed è il ciceroniano *consensus gentium*; segno, non argomento della verità. E c' è una *vox populi* che è piuttosto *ratio essendi* della verità. Questa seconda è l'essenziale, e la sola che possa veramente ascoltarsi come norma della vita dell' individuo: voce di un popolo ideale immanente all' individuo, e che gli parla senza essere interrogata, senza indugi od esitanze; essa lo conforta a parlare ed agire e vivere, essa lo sostiene di dentro come la sua forza: quella ideale chiesa che ogni credente ha in sé medesimo, e fa tutt'uno con la sua anima. Senza questa interna *vox populi* che francheggia l'uomo in ogni sua risoluzione, chi ardirebbe nei problemi in cui può essere impegnata la sua vita, o quella del suo popolo, o quella di tutta l'umanità — e sono poi, a ben riflettere, tutti i problemi — di dire alto: — È così ? Nel nostro sicuro affermare è il popolo, cioè Dio, che afferma. Cioè, nessun individuo può sentire altrimenti, nonostante tutti gli errori ond' è cosparsa la storia delle umane asserzioni; ma nessuno penserà mai, nell'atto di pensare qualche cosa, che si possa pensare che il suo non sia il pensiero vero: quello che prima o poi tutti accetteranno perché pensato bensì da lui, ma da lui fedele interprete di tutti. Così l' Italiano che si senta tale parlerà per gl' Italiani; e l'uomo per gli uomini; e il padre per i padri; e il figlio per i figli; e il combattente per i combattenti, ecc. ecc.: ciascuno per tutti.

Può anche parere il contrario, ma soltanto a chi giudichi empiricamente; perché, come s' è già notato, questa comunità che è nell' individuo, non toglie la sua originalità e l'assoluta indipendenza di lui dalla tradizione e da tutto ciò che, costume, istituzione o altro, pare sia la forma concreta e attuale della comunità. Esempio (per ritornare

sempre al linguaggio, dove la vita dello spirito è stata più attentamente esplorata): pare che ogni scrittore con l'originalità del suo stile rinnovi totalmente il materiale linguistico e trasformandolo lo foggi a suo modo, e non si attenga perciò scrupolosamente o all'uso degli antichi, come i puristi, o a quello della così detta lingua viva, come i modernisti: uso già definito nei lessici e nei canoni del patrimonio linguistico di una nazione. E come nella lingua, che cosa in verità c'è nella vita dello spirito che si possa imitare, e cioè ripetere e conservare intatto? Tutto si rinnova; e l'individuo che è il soggetto della vita spirituale, non può che innovare, creare e nulla, per così dire, lasciare uscire dalla propria fucina che non rechi il segno della sua personalità.

Ma quando si dice che ogni Io è Noi e che in ogni individuo è presente e operante la comunità, il Noi di cui si vuol parlare non è un Noi già fatto e preesistente all'atto dell'Io; né la comunità è un dato che l'individuo erediti dal passato. Si tratta del Noi e della comunità che ha vita nell'atto stesso dell'individuo: che, adoperando espressioni approssimative ed empiriche, si può dire siano per es. nella lingua italiana, raccolta nei lessici relativi [1], o siano in tutta la storia pregressa fino ad oggi; ma la verità è che questa lingua e questa storia non sono un *prius* ma un *posterius* dell'attualità spirituale dello scrittore, e, in genere, dell'individuo.

In conclusione, l'individuo è massima particolarità in quanto è massima universalità. Più è lui, e più è tutti.

---

[1] Gli stessi lessici non esistono se non per chi li legga e ci studi e ci metta dentro, in qualche modo, sé stesso. E così dicasi degli scrittori classici o del popolo, presso i quali sarebbe la *norma dicendi*; e tutta la storia, che è bensì nel passato, ma se da noi ricercata quivi ed appresa, e cioè ricostruita, pur, s'intende, secondo le leggi della più scrupolosa oggettività.

6. — *La concretezza dell' individuo.*

La concretezza dell' individuo non è quella dell'esistenza sensibile nello spazio e nel tempo, nella natura; ma quella invece dell'essere che esiste nello spirito, come autocoscienza; che è sì sempre particolare, ma non come un esistente tra gli esistenti, ma come esistente unico, e perciò infinito e quindi universale. E l' individuo pertanto, in concreto, anziché essere l'opposto dell'universale, è lo stesso universale. Come l'universale concreto è appunto lo stesso individuo nella attualità della autocoscienza in quanto autocoscienza determinata, unica.

S' intende che per concepire l'essenza di tale individualità non si deve tornare a rappresentarsi l' individuo tra gl' individui nella loro corpulenza tra gli oggetti dell'esperienza. L' individuo così rappresentato è sempre l' individuo realistico e aristotelico dal cui fantasma il pensiero deve liberarsi. L' individuo-autocoscienza non è nello spazio né nel tempo né in natura, perché contiene in sé spazio, tempo e natura. Solo a questo patto egli può essere, com' è, incondizionato, libero.

E s' intende che una volta inteso a questo modo l' individuo, il rapporto che l' immaginazione si rappresenta tra individuo e comunità si rovescia. Non la comunità contiene l' individuo; ma al contrario, l' individuo contiene o piuttosto realizza, nell'atto della autocoscienza, la comunità. Ma, anche qui, non la comunità della immaginazione, quale si rappresenta in natura, materialmente: ma la comunità spirituale: ciò che fa comunità la comunità: per esempio, il linguaggio o la legge che accomuna, e fa uguali gli individui naturalmente diversi: uguali, anzi identici. Il vincolo onde gl' individui naturalmente diversi si sentono e riconoscono in una scambievole unica relazione, la cui essenza non si divide tra gl' individui, ma in ciascuno di essi è tutta. La comunità che accomuna, e che è principio costitutivo della società; non la comunità che la fantasia costruisce come

il risultato dell' incontro (accidentale) de' vari individui. La comunità che è universalità; la quale non è il fine a cui tende l' individuo se non è prima il principio da cui la sua individualità scaturisce.

L'universalità infatti se non fosse posseduta fin da principio, non sarebbe mai conquistata. L'universalità originaria, quale si manifesta e splende nel genio: certa universalità di natura o divina, che l'uomo può trovare in sé stesso, non come suo acquisto, ma quasi dono gratuito, sgorgante da un limpido fonte in cui l'uomo è tutt'uno con la natura, e pare si soffermi sulla soglia dello spirito, per trarre il gran respiro del sentire. Poiché il sentimento si riversa nel canto che attrae, commuove, incanta, e fa di mille cuori un cuore solo: *cor cordium*. Di qua dall' arte il segreto dell'arte, con la sua mirabile virtù. Con la riflessione e lo studio cotesta spontaneità, che è quasi immediata universalità, viene captata e lavorata alla luce della coscienza, criticata e veramente posseduta. Diventa il patrimonio vivente dell'uomo, la civiltà. La quale, se non vuole irrigidirsi in un vuoto mondo artificiale, tutto apparenza senza umana sostanza, deve adeguarsi e restare a contatto di quel sentire: realizzarsi come coscienza del sentire. Cioè, appunto, autocoscienza. Dove la riflessione si distragga e perda il contatto col sentire, donde scatta il ritmo della vita interiore, il pensiero perde il suo calore e diventa analisi, sterile categorizzare, giuoco intellettuale e verbale. Nasce la pedanteria, che è dissipazione e morte dello spirito!

7. — *La conquista dei valori.*

L'universalità che è principio e mèta della vita spirituale è conquista, che si fa mediante la coscienza di sé: la coscienza, che, gioverà sempre ripeterlo, non è l'attributo immediato, anzi il lavoro eterno dello spirito: il pane che si può guadagnare soltanto col sudore della fronte. Attraverso tale coscienza e conquista, lo spirito

viene in possesso dei valori universali, e si può dire che scopra Dio che è nel fondo del cuore umano. Si scopre quello che c'è; ma c'è in quanto si ricerca, e perciò si può scoprire. C'è, se l'uomo lo sente e lo cerca. *Deus absconditus* da scoprire. Il Dio che pesa sul petto dell'Innominato, che lo scuote, l'agita, lo tormenta, ma non ancora si svela.

Il sentire che convien dire inattuale.

8. — *Il processo della individualità.*

Perciò l'individuo, coscienza e possesso della universalità, non esiste immediatamente; non è un dato. Non basta, per essere individuo, nascere; nascono anche il coniglio e la gallina, che non saranno mai individui (se non per quel minimo per cui l'uomo assimila a sé gli animali, specialmente quelli domestici e quindi li accomuna con sé in una sorta di rudimentale società). Quel che fa trattare come individui (e però soggetti di diritti) i neonati dell'uomo, che a un tratto si presentano non ancora capaci di autocoscienza, almeno di provarla, è la previsione del futuro, in cui essi verranno dimostrando la propria capacità costruttiva della loro individualità. Una specie di credito che si fa loro; poiché la previsione pur troppo qualche volta fallisce; anzi interamente non si avvera mai. Onde risulta la necessità di limitare il diritto dell'uomo già adulto, ossia di ridurre entro opportuni limiti il riconoscimento della sua individualità.

9. — *La particolarità dell' individuo nello spazio e nel tempo.*

L'individuo, empiricamente parlando, nasce nel tempo e nello spazio. E quindi nasce come essere particolare, ma appunto perciò nascendo non è già individuo; e per divenire tale bisogna che tutta la propria particolarità, che

è tempo e spazio e quanto a queste determinazioni si riconnette, egli a grado a grado sottometta alla sua coscienza, come oggetto tra gli oggetti della coscienza stessa: quel complesso di oggetti che si frantuma in una molteplice materia appena la coscienza astrattamente prescinda dall'azione che esercita sopra di essa unificandola in sé; ma che la coscienza compenetra sempre più energicamente, e risolve in sé, risolvendo il particolare nella universalità del suo principio.

Finché per virtù di questa sua operosa universalità interna l'individuo non abbia corroso e idealmente annientato la propria particolarità — ed egli in verità l'ha sempre annientata e non l'ha annientata mai — egli non ha trovato sé stesso, non è vero individuo; e i diritti che eventualmente gli si attribuiscono, egli che non li ha conquistati, li perde facilmente perché effettivamente non li possiede. Dall'esterno egli deve in qualche modo rientrare in sé stesso: da oggetto convertirsi, nella sua propria coscienza, in soggetto e attuarsi insomma come autocoscienza. La quale attuazione, peraltro, non importa che il particolare della individualità venga affatto annullato, sì che venga negato e conservato. Ché senza questa particolarità indistruttibile verrebbe meno il processo di sviluppo della individualità attraverso i rapporti morali e giuridici che suppongono sempre la particolarità del soggetto: sempre come particolarità da risolvere nell'universalità così della morale come del diritto. In codesta particolarità si appunta la particolarità più profonda dell'individuo, che costituisce la sua unicità nell'esistente e non consente che questa si volatilizzi in una universalità possibile o meramente intelligibile, alla maniera delle vecchie entità metafisiche. L'essere la corporeità (spazio, tempo, natura) base alla particolarità dell'individuo, assorbita e negata dalla universalità spirituale, non importa che essa non sia pure essenziale come elemento necessario e costitutivo dell'individuo. Il quale è sì universale, ma in quanto l'universale, a sua volta,

s' intenda come processo di universalizzazione. Processo inintelligibile senza un particolare da universalizzare, a quel modo che senza combustibile non si accenderà mai fuoco.

In questa dialettica della individualità si rende manifesta l' immanenza della comunità nell' individuo che non tocca la terra del particolare senza alzarsi nella libera aria della universalità e librarsi nel mondo della libertà.



III

IL CARATTERE

1. — *Velleità, volere, carattere.*

Il carattere è la costanza del volere: la costanza (*constantia*) che gli dà unità, necessità, razionalità, universalità. Costanza, che è da intendere prima di tutto come costanza intrinseca all'atto unico del volere, affinché poi si possa intendere anche, a modo empirico, come costanza estrinseca, ossia come conformità di tutti i singoli atti di volere a una massima identica e immutabile. Che sono due significati in diverso piano legittimi, che si illuminano scambievolmente, dovendosi dire che la costanza estrinseca è nella esperienza una dimostrazione o conseguenza di quella costanza superiore e primigenia che è la costanza intrinseca.

Conviene infatti considerare che anche nella sfera dell'atto volitivo concepito a rigore come unico, occorre una fermezza ed energia analoga a quella che nell'esperienza si desidera nella condotta degli individui attraverso tutte le azioni in cui la condotta consiste. Per tale fermezza ed energia la volontà si distingue dalla velleità; la quale può definirsi una volontà fallita, che disvuol ciò che volle, e cangia proposta, e non insiste nella persecuzione del fine, cede alle difficoltà che l'atto del volere dovrebbe vincere, e insomma non perviene al compimento dell'atto onde si dovrebbe realizzare. Comincia e non finisce; accenna e non fa; rimane nel teorico astratto e non si avanza nella prassi. Infeconda com' è sempre l'attività dello spirito che non si spiega nella compiuta e

assoluta energia creatrice della realtà spirituale. Il « volere fortissimamente » dell'Alfieri è il puro e semplice volere senz'avverbio: ma rigorosamente inteso come volere che non disvuole, che non cambia proponimento prima di averlo recato in atto, che non spezza la sintesi onde l'atto dell'autocoscienza salda il suo circolo e quindi s'accampa nella realtà. Il volere che, quando lampeggia nell'agire e nello stesso parlare dell'uomo che manifestamente fa sul serio e crede in quel che dice e in quel che fa, ci fa esclamare: — Ecco un carattere; — e suscita in noi un sentimento di ammirazione come schietta rivelazione di umanità.

2. — *Il carattere attraverso la condotta empirica.*

La costanza del carattere parrebbe richiedere sempre la coerenza delle azioni varie e pur tutte rispondenti a una norma, che non cambi col mutare delle circostanze e della materia dell'agire. Onde può venir fatto di pensare che il carattere sia concetto riferibile al campo della esperienza dove s' incontra la molteplicità delle azioni varie ossia delle molteplici volizioni, in cui si possa ricercare la coerenza, e non trasferibile al campo del trascendentale, che è la condizione e il principio della esperienza.

Ma in verità nel campo della esperienza, in sé considerato, staccato dalle sue condizioni e da' suoi principii trascendentali, non è dato incontrare né volizione né carattere che si possa attribuire al volere. Nell'esperienza non si può trovare se non lo spirito (e qui il volere) oggettivato: semplice oggetto del conoscere, fissato e irrigidito nella posizione del logo astratto, in cui la vita dello spirito si disperde nello schematismo di ciò che allo spirito si oppone, e dicesi natura. Il volere, veduto nell'esperienza, non è atto, ma fatto; e tutta l'attualità allora si ritrae nell'atto del vedere cotesto fatto. È il volere visto dall'esterno, come uomo vivo che impietra nella fotografia e perde tutta l'anima che aveva nello sguardo vivo. È

la calda poesia vivente congelata e materializzata sulla carta, in cui si scrive o si stampa. Non è più il volere dello spirito, ma il volere caduto nella natura, dove si moltiplica, si spazializza e si temporalizza; in guisa da apparire infatti molteplice, e nella molteplicità determinato, privato cioè della libertà che è essenziale al volere come atto dello spirito. E qual carattere potrebbe esserci in un volere così frammentario e molteplice, a volta a volta condizionato dal suo antecedente e spoglio quindi di quella libertà che compete solo a chi sia padrone di sé, nella sfera infinita della sua esistenza ? E se la costanza o coerenza dovesse competere soltanto ad una molteplicità di volizioni, come potrebbe nell' insieme ottenersi quello che non c' è nei singoli elementi dell' insieme ? In realtà, anche a chi intenda limitarsi al carattere quale si manifesta nell'esperienza, accade di rettificare la sua posizione astrattamente empirica e collocare gli atti apparentemente molteplici del volere in una serie che è processo di svolgimento, e mette in relazione ogni singolo atto con tutti gli altri, in una unità fondamentale, fuori della quale gli atti singoli riuscirebbero inapprezzabili e inintelligibili. E che è questa unità, a cui si deve di necessità far ricorso, se non l'unità del volere, dell'atto unico di volere, dal quale non potrà mai uscire chi guardi dal suo interno il volere, attuandolo per sapere che cosa esso sia ? Anche l'empirico, per accostarsi alla vita del volere dopo avere diviso e separato, riunisce ed unifica; e dietro le azioni che gli si presentano molte, cerca di scorgere l'agente che viene via via costruendo la sua personalità, in un circolo che in forma impropria e allotria è il circolo della sintesi propria dell'autocoscienza, ossia dell'unico atto spirituale. Onde per giudicare l'uomo si consiglia di aspettare che si chiuda il ciclo della sua esistenza empirica; e il proverbio ammonisce che l'uomo si giudica dopo morto.

È la stessa logica che suggerisce il periodizzamento della storia e suggerì anticamente alle metafisiche natu-

ralistiche la ciclizzazione della vita della natura (giorni, anni, anni cosmici). Il periodizzamento della storia non ha, naturalmente, la stessa meccanica necessità della morte che chiude il ciclo della esistenza mortale dell' individuo umano; ed è una libera costruzione del pensiero storiografico. Il quale non distingue un periodo da un altro, o un'epoca o un'èra dall'altra con termini (*a quo* e *ante quem*) offertigli dalla cronologia bruta; ma esso stesso fissa tali termini dopo avere definito un periodo storico come un ciclo logicamente compiuto, una intera sintesi spirituale che si attua movendo da un principio e svolgendolo per portarlo a piena attuazione; in guisa che da tutto lo svolgimento nella sua unità risulti il carattere, il significato dell'epoca. In ogni caso, *respice finem*: dove si fa chiaro il principio, perché nella conclusione si compie il ciclo e s' illumina tutto il processo di sviluppo. Così in un libro, che sia opera d'arte, l'ultima pagina riverbera la sua luce nella prima; ma colta che sia l'unità dell' ispirazione, la logica, come si dice, dell'argomento o della favola, la sua unità, donde la scambievole chiarificazione e intonazione, il motivo diventa nota costante dell'opera dal principio alla fine, e quindi si può sentire in ogni parte, in ogni parola. È l'accento dell'anima che nell'opera d'arte si effuse e s' incarnò: è il suo carattere. Anche nel frammento perciò del poeta antico risuona intero l'accento dell'opera perduta; e il filologo che vi porga attento l'orecchio, riuscirà a sentirla.

3. — *Critica del concetto della molteplicità degli atti e l'unità del volere.*

Dunque, non c' è volere molteplice che non si concentri e non si unifichi in quanto volere; volere di un giorno che a sera induce al raccoglimento, al riepilogo ed esame di coscienza; volere di tutta una vita, di cui i superstiti

traggon le somme e fanno il consuntivo; volere di un popolo attraverso molte generazioni; ma volere d'un istante; che è quello in atto, vivo, eterno. A questo volere compete il carattere, come unità della sintesi in cui si conchiude l'atto dello spirito. E che meglio si apprezza e s' intende quando manca, o scende a tal debolezza che pare venga meno tutta la sua energia. E l'uomo che come volontà dovrebbe appunto dalla sua stessa volontà essere attuato, pare egli stesso svanito ed assente. Dovrebbe, se ci fosse, volere; ma non sa che cosa volere. Si disorienta e smarrisce, o sogna, ignaro di sé e del suo fine, e dimentica il mondo che gli urge intorno per indurlo ad agire. L'uomo senza carattere perciò non conta. Non è uomo, e quindi non vale come uno degli uomini che l'esperienza ad uno ad uno registra. O che si guardi nell'atto del suo presente operare, o che si traguardi nel complesso de' suoi atti, non si riesce a vedere che cosa voglia, e se davvero voglia. Se per un momento si sospetti in lui una risoluzione, ecco il sospetto smentito tosto dal suo operare incerto, fiacco, inconcludente. E poiché ogni volere è volere sé stesso, egli guarda con gli occhi nel vuoto, perché non vede quel sé stesso, che soltanto la fermezza e decisione della sua volontà gli potrebbe mettere innanzi come l'oggetto a cui mirare. Trasognato, fuor di sé, inconsapevole, egli perciò non è uomo; poiché uomo è consapevolezza di sé. L'uomo è uomo perché autocoscienza. E il suo carattere deriva dalla consapevolezza che egli riesce ad avere di sé: sicché il carattere sarà tanto più gagliardo, quanto più forte cotesta sua consapevolezza.

4. — *Presente ed estemporaneo nel carattere.*

Chi cerchi il carattere nell'esperienza, con l'occhio alla molteplicità delle azioni, rischia di fermarsi al presente come al momento del tempo in cui il carattere possa spiegare il valore; poiché il passato è tramontato e il

carattere che si fosse addimostrato nel tempo già trascorso, potrebbe esser messo nel nulla dal suo attuale fallimento; e il futuro, restando esso sulle ginocchia di Giove, esclude ogni possibilità di affermare o negare il carattere di un uomo. Ma chi rifletta che il presente è figlio del passato, che ci vive dentro, vi sopravvive, e che è a sua volta, come diceva Leibniz, *gros de l'avenir*, non può non ritrarsi da questa distinzione di momenti diversi del tempo, per ricercare di là dal tempo e dalle dimostrazioni che del carattere si possono indicare ne' suoi vari momenti, l'essenza e l'esistenza del carattere nella sua estemporaneità, alla sorgente da cui derivano tutti i fatti e gli atti della vita di un uomo.

5. — *Trascendentalità del carattere.*

Il reale carattere dunque a cui bisogna pensare non è nel tempo o nel volere determinato e circoscritto nel tempo. E il volere che è nel tempo, finché si consideri nella sua temporaneità, non può apparire dotato di carattere. Il quale è piuttosto del volere che, non cadendo nel tempo, lo contiene: nell' Io, per dirla con Kant, che non è l' Io empirico, quale possiamo conoscerlo nell'esperienza, ma è l' Io trascendentale che conosce tutto ciò che è contenuto della esperienza. E questo carattere trascendentale è il carattere che si vede da chi si sforza di guardare il carattere nell'esperienza. Perché infatti il trascendentale, come condizione della esperienza, è immanente in essa. Soltanto ne è forma, non contenuto: non è un fatto, conoscibile attraverso la percezione sensibile, come una volta si diceva: uno di quei fatti che realisticamente vengono presupposti come oggetti del nostro conoscere, quando ci si collochi dal punto di vista del logo astratto. E forma vuol dire principio agente e costruttivo a priori, che rende possibile l'esperienza e non può quindi essere un suo prodotto.

6. — *Il coraggio civile.*

Né dispiaccia incontrare qui un avvertimento su quello spirituale atteggiamento che si dice del *coraggio civile*, che è uno dei corollari più apprezzati e da tenere infatti in maggior conto, del carattere. Esso consiste nella ferma fedeltà alla propria coscienza, nel parlare od agire secondo i suoi dettami, assumendone di fronte agli altri tutta la responsabilità. Dote essenziale del cittadino che se non custodisce impavido la propria dignità personale, testimoniando socialmente la verità che riconosce nella propria coscienza, non tradisce una verità che potrebbe non aver bisogno della sua testimonianza e nulla guadagna da questa come nulla perde dalla mancanza di essa; ma tradisce sé stesso, che di quella verità vive, e in essa ha il suo proprio valore. Si avvilisce perciò agli occhi propri e scrolla e distrugge nella società in cui gli tocca di vivere la personalità fattasi col suo proprio pensiero, disperdendone i valori e abbandonando il posto che nella comunità gli spetterebbe di mantenere.

Ma se il carattere è, come abbiamo visto, essenzialmente trascendentale e quindi appartiene al volere indipendentemente dagli empirici rapporti in cui esso entra per effetto del vivere sociale, può al carattere essere ascritto l'attributo del coraggio civile senza passare dal trascendentale all'empirico, e lasciare quindi l'essenziale del carattere per volgersi a una sua nota accidentale? L'individuo deve uscire da sé e mettersi in rapporto con gli altri per avere campo e modo di mostrare coraggio civile. O c'è un rapporto sociale, dell'individuo con gli altri, nello stesso atto trascendentale del volere?

In verità, basterà qui osservare che il coraggio civile che si può, per così dire, dimostrare fuori di casa quando si viene in relazione con gli altri, non può essere più del coraggio civile che si possedeva già in casa e prima di

uscire. Cogli altri, nelle relazioni sociali che si contraggono via via nell'esperienza, si potrà avere occasione di mostrare una dote che già si possegga, non di acquistarla *ex novo* questa dote; a quel modo che il carattere vien fatto bensì di metterlo a prova nelle sempre nuove circostanze in cui ci s'imbatte; ma se ne può dar prova soltanto se già si possiede come un attributo della propria individualità.

7. — *La socialità originaria.*

Egli è che questi altri, a cui empiricamente si dice di andare incontro socialmente, non sono, per l'individuo che deve trattare con essi, piovuti dal cielo, quasi conoscenza assolutamente nuova per lui, da portare una rivoluzione nella sua vita. Qualche altro, oltre sé stesso, conosce egli già, forse, in sé stesso. E la volontà pura, col suo carattere trascendentale, può darsi che abbia già in sé una trascendentale socialità, condizione e principio d'ogni società costruibile nell'esperienza; e quivi il carattere riveste forma di coraggio civile. È quello che sarà indagato di proposito nel prossimo capitolo. E quando si scoprisse questa sorta di originale socialità, s'intenderebbe come nel carattere del solitario che si sforza di farsi parte per sé stesso si preparino le armi che gli consentiranno di affrontare con la propria individualità, con la propria coscienza, con la propria fede, con tutto sé stesso ogni urto, ogni eventuale lotta che convenga sostenere con altri per tener fede a sé stesso.

IV

SOCIETÀ TRASCENDENTALE O SOCIETÀ IN « INTERIORE HOMINE »

1. — « Alter » e « socius ».

L' individuo umano non è atomo. Immanente al concetto di individuo è il concetto di società. Perché non c' è Io, in cui si realizzi individuo, che non abbia, non seco, ma in sé medesimo, un *alter*, che è il suo essenziale *socius*: ossia un oggetto, che non è semplice oggetto (cosa) opposto al soggetto, ma è pure soggetto, come lui. Questa negazione della pura oggettività dell'oggetto coincide col superamento della pura soggettività del soggetto; in quanto puro soggetto e puro oggetto, nella loro immediatezza, sono due astratti; e la loro concretezza è nella sintesi, nell'atto costitutivo dell' Io.

2. — Dialettica dell' Io.

L' Io non è né Io immediato, né immediato non-Io, che nella loro immediatezza si equivalgono, e sono *nulla*. E chi spera che dall' immediato possa venire il mediato, può trovare il principio sì nel soggetto e sì nell'oggetto. Aprioristi ed empiristi s' incontrano su questo terreno comune: di ritenere che sia possibile di muovere dall' immediato. Che è invece una semplice astrazione. Il concreto è nella mediazione della sintesi; per cui il sog-

getto è soggetto in quanto unità dei due termini; e così pure l'oggetto. E il soggetto pone sì l'oggetto; ma non come astratto soggetto immediato, ma come unità della sintesi (o unità sintetica). La quale non è dopo del soggetto e dell'oggetto: ma prima. Prima è l'atto, unità sintetica a priori.

Pertanto si dice bensì che l' Io pone il non Io; ma questo Io, capace di tanto, non è il puro e vuoto soggetto, ma l'atto discriminante e positivo di soggetto e oggetto [1].

Se nella sintesi si distingue e distacca Io e non-Io, l' Io che si ottiene non è Io (e perciò esso non pone il non-Io); né è non-Io il non-Io. L'uno diventa Io attraverso la sintesi in cui pone il non-Io, e diventa perciò non-Io, perché porre il non-Io significa porsi come non-Io. E viceversa, nella sintesi il non-Io opponendosi realmente all' Io, diventa Io: perché sintesi significa *opposizione*, ma significa pure *identità* degli opposti. Solo l' identità rende ragione della necessaria e intrinseca relazione dei due termini della sintesi, la quale richiede che il concetto di un termine contenga pure il concetto dell'altro.

Senza l' identità [2] di Io e non-Io (soggetto e oggetto) l'oggetto sarebbe *cosa*, semplice cosa, impenetrabile al soggetto e perciò inconoscibile; e il soggetto sequestrato in sé stesso, di fronte alla cosa, ne sarebbe limitato e mec-

[1] Questo Io immediato che non è Io, questo è l'astratto soggetto, contro il quale battagliano senza posa ontologisti, oggettivisti, realisti e antidealisti d' ogni sorta e risma. E da questo dimezzato concetto dell' Io tutte le aporie dell' intellettualismo-volontarismo, idealismo-realismo, libertà-autorità, tradizione-genio, ecc.

[2] Identità: perché l' Io è *sensus sui*, cioè l'oggetto del sentire è lo stesso soggetto del sentire. Che se con la negazione della immediatezza, l' Io non trovasse, per la mediazione, sé stesso, la mediazione, anziché essere la rivelazione dello stesso immediato, e così la sua posizione o fondazione, ne verrebbe ad essere la dispersione. Non sarebbe più la negazione che conserva, ma la negazione che annienta.

canicamente contrapposto ad essa: egli stesso una cosa. Per salire al di sopra di questo meccanismo delle cose fino alla realtà spirituale bisogna tener fermo a questo concetto della sintesi creatrice che pone gli opposti e ne risolve l'opposizione in una medesimezza fondamentale. L'Io si fa Io in quanto si fa non-Io; il quale è veramente tale in quanto non solo opposto, ma anche identico all'Io.

3. — *Il nulla.*

Fuori e prima della sintesi il *nulla*: che è tanto il mondo senza di noi, quanto noi senza il mondo. Il vuoto. Che però non è altro che il nulla dello spirito, il quale lo nega col fatto stesso del sentirlo. E lo sente ogni volta che non attua con tutta la sua possibile energia la propria essenza spirituale, e non sente perciò il rigoglio e l'impeto della vita che egli solo può far pullulare di dentro. Ed è assalito, com'è stato osservato, dall'angoscia del proprio non essere — che è si badi tanto illanguidirsi del senso di sé, quanto scolorarsi dell'aspetto del mondo e diventare esso estraneo all'animo nostro. Ma la natura contradittoria e possente dello spirito fa sì che l'angoscia stessa è vinta dall'angoscia: poiché anche l'angoscia è coscienza, ancorché torbida e grave, è atto che già affranca l'Io e il mondo dal non-essere.

Pure quell'angoscia, come ogni dolore, è salutare; poiché sentirla è sforzarsi di trarsi a riva, ed esistere, vivere in atto la propria vita spirituale.

4. — *Dalla cosa al socio.*

La necessità dell'identità degli opposti è la ragione per cui l'oggetto dell'Io, che idealmente comincia dall'essere l'opposto della sua libertà o spiritualità, e cioè semplice *cosa*, non può restare semplice cosa. Il bambino sta attorno alla cosa, e l'accarezza e sollecita a corrispon-

dergli. Il poeta rivolge la sua profonda parola alla luna: — *Che fai tu luna in ciel? dimmi, che fai* ecc.; e innanzi alla ingenua fantasia dell'uomo inesperto o noncurante della comune esperienza, tutto si anima e acquista umanità. Perché?

Egli è che l'oggetto è tratto dalla sintesi dell'atto spirituale ad assimilarsi al soggetto nella spiritualità della loro relazione. Nella quale parla il soggetto e deve pur parlare l'oggetto: e deve perciò sentire, pensare, volere. Quell'oggetto che il soggetto si trova dinanzi, dentro sé stesso, deve essere infine un altro lui: un *alter* capace di libertà, ossia di tutta la vita spirituale che il soggetto si trova a possedere, e che si riversa nell'attualità della sua esistenza. Egli, per essere sé stesso, deve rinunziare, non può non rinunziare alla sua solitudine: deve essere con un altro; è con un altro.

Il quale altro potrà per un momento restargli davanti muto, impenetrabile, ostile: ma solo per un momento, come per un momento, finché resista, nell'esperienza, alla sollecitazione spiritualizzante del soggetto, la cosa rimane semplice cosa. Ma la logica dell'atto spirituale importa che la cosa diventi *alter*, e l'*alter* si avvicini e parli e collabori col soggetto in una vita spirituale comune.

5. — *Il dialogo interno, o trascendentale.*

Tale passaggio del non-Io da cosa a membro di una spirituale società interiore è il fatto di ogni istante della nostra esperienza. La quale può svolgersi o non svolgersi in compagnia d'altri, che cominci ad essere un corpo materialmente distinto dal nostro. Ma in ogni caso, in compagnia di quest'altri o da soli, la nostra esperienza consta di pensieri; i quali si esprimono sempre con un linguaggio, onde i pensieri stessi sono comunicabili agli altri. Ma agli altri sono comunicabili in quanto per tale

espressione i nostri pensieri si rendono intelligibili a noi stessi. Ciò che non è materia di semplice presunzione; ma si trova e riscontra in un'esperienza alla quale poco badiamo, ma è essenziale e indefettibile.

Noi parliamo agli altri, perché parliamo prima di tutto a noi stessi. E per così dire, le prime orecchie che ci ascoltano non sono le orecchie altrui, ma le nostre. Anche parlando dentro noi stessi, senza rompere il silenzio con la voce, non ci è dato di nulla pensare senza pronunziare parole, che non vengono su inavvertite, e incontrollate (se questo avvenisse, le nostre parole e i nostri pensieri perderebbero il loro valore); ma sono ascoltate da noi stessi; come quando scriviamo e diamo una forma visibile alle nostre parole, queste, prima ancora di cadere sotto gli occhi altrui, sono da noi lette via via che sono scritte. C' è in noi lo scrittore e il lettore; come nell' intimo del nostro animo, sempre che noi pensiamo, c' è chi parla e chi ascolta: c' è l' individuo e c' è il suo interlocutore [1]. Interlocutore invisibile, ma presente e tanto reale quanto è reale colui che sta pensando. Eccezionalmente può accadere che uno parli senza ascoltarsi; come può accadere che *si ascolti*. Ma le eccezioni anche qui confermano la regola; e vuol dire che uno si ascolta troppo poco e l'altro troppo; il che non sarebbe notato se normalmente ognuno non si ascoltasse. E si ascolta così per le parole che dice, come per l'accento con cui le pronunzia. Si ascolta, si giudica, si approva o si corregge. Egli parla ed egli ascolta; chi ascolta è e non è lo stesso uomo che parla. Sono due e sono uno: la stessa per-

[1] Proprio come nel sogno; nel quale tutti sanno che ogni individuo si sdoppia e moltiplica in tutti i personaggi di un dramma, nel quale è sempre lui a parlare e rispondere, agire e reagire. E ognun sa del pari che l'artista — il gran sognatore — creando dal suo intimo i suoi personaggi, li sta poi ad osservare ed ascoltare e obbedisce ad essi (alla loro interna logica) come se fossero persone vive fuori di lui.

sona, sdoppiantesi di dentro ed è attualmente presente e attiva nel dialogo interno in cui si attua l'unico pensiero. *Vae soli!* Ma la vera solitudine sarebbe di colui che interiormente parlasse senza avere assolutamente orecchie che lo ascoltassero: fatto così scempio di sé da essere dimezzato e quindi veramente soppresso. Se c' è chi ci ascolta di dentro, noi che stiamo ad ascoltarci, abbiamo uno dentro che ci parla: un nostro congiunto e inseparabile interlocutore. E l'altro in noi ascolta e parla, e dialogizza, ed è a noi associato nel dramma della nostra viva esistenza.

Interlocutore e attore del dramma che è la trascendentale società onde l'uomo è, assolutamente parlando, animale politico, da quando dicendo Io si riflette su sé stesso e si attua nell'unità sintetica di sé e di altro, come opposti e perciò identici: anzi da quando è *in nuce* questo Io, ancora semplice senso di sé. Finisce la solitudine, e spunta allora il primo raggio della vita sociale, di cui tutte le forme più particolari e complesse non saranno poi se non forme derivate, e propriamente diverse dalla originaria pel contenuto diverso che nella esperienza vien maturando.

E quella soltanto è la via per cui l'animale, ossia l'uomo quale sarebbe nella immediatezza del suo essere, entra nell'umanità e non è più uno, ma *socio*. Ogni incontro meccanico di contingente estrinseca convivenza, non darebbe mai luogo a quella reciproca interferenza e comunicazione spirituale, dialettica, in cui consiste essenzialmente la società. Le pecore del gregge, se non s' immagini in ciascuna un rudimentale e oscuro senso di sé, al pari di un mucchio di pietre, alle quali nessuno attribuisce capacità di sentirsi, non formano una società. Il socio è l'oggetto del nostro soggetto, cioè il nostro oggetto, che per esser nostro cessa di esser cosa, e diventa un altro; e propriamente l'altro, ossia il nostro altro, che come tale è il nostro socio, e concorre in noi, con noi,

a quella società che è insita all' Io trascendentale; e ben può dirsi perciò *società trascendentale.*

6. — *Il momento dell'alterità.*

A nessuno spero sia per sfuggire l' importanza di tal concetto, che è per noi la chiave di volta del grande edificio sociale. E nessuno è da sperare s' induca a sentenziare che il fatto da noi osservato abbia, come finora comunemente s' è creduto, il semplice significato d'una metafora, non avendo il dialogo (l'ascoltare e rispondere) il suo significato proprio se non nel caso dell'alterità delle persone che vi partecipano. Due cose sono da notare: 1° che l'*alterità reale* sussiste nello stesso atto dell' Io come sintesi di Io e non-Io, che non può non diventare sintesi di Io e Io, perché dentro l' Io uno è l' Io che parla e un altro è l' Io che ascolta; e la distinzione è netta e assoluta; 2° che questa alterità che nella sintesi deve essere superata con l' instaurazione della *societas*, non è, come si potrebbe credere, men difficile a vincersi dell'alterità empririca di Tizio e Caio. L'esperienza insegna che basta talvolta uno sguardo a due persone che s' incontrino per la prima volta, per intendersi ed entrare in un rapporto di amicizia cordiale. Gli occhi sono così eloquenti testimoni del cuore che un lampo solo di essi basta per accendere l'amore (che è la più perfetta società che possa farsi tra due individui di sesso diverso). Per solito, certo, uno sguardo solo non basta. L'altro vien conosciuto gradatamente; e per essere conosciuto, viene studiato con uno sforzo che il soggetto compie volentieri per la speranza di superare il limite che l'alterità importa, e giungere a quella reciproca comprensione, che è simpatia, mutua compenetrazione e unificazione di spirito che si allarga nella piena fiducia che lo spirito ha naturalmente in sé medesimo. D'altra parte, è pur noto che den-

tro l'animo stesso si combattono non di rado i più duri contrasti, che riesce difficile conciliare: tragedie, come si dice, la cui soluzione si fa talora a lungo desiderare. C' è in noi, in questi casi, un altro, che ci contradice e ci osteggia, e noi non riusciamo a renderci conto de' motivi ch'egli abbia per mettercisi contro: qualcuno che ci assedia, che ci tormenta e non ci dà tregua. Sono pensieri che non sappiamo scacciare, e ci martellano; sono desideri che ci paiono assurdi; passioni che ci accasciano e alla lunga ci minacciano funesti esiti. Ma *pensieri, desideri* e *passioni* sono astrazioni: in concreto c' è uno che pensa, uno che desidera, o ama, o odia, ecc. E quest'uno, propriamente, ci osteggia ed affligge, e di quest'uno — che è noi stessi — noi vogliamo aver ragione. A volte, quest'uno o meglio quest'altro, annidato dentro noi stessi, non si direbbe neppure che si metta contro di noi: anzi, non si cura di noi, e se ne sta lì ospite nostro, *chez nous*, muto, impenetrabile come un enigma; e pur come tale ci punge e ci trae a far di tutto per intenderlo, rompere la scorza in cui si è chiuso, rendercelo familiare nostro, tutt'uno con noi.

Questa effettiva alterità è un momento necessario del passaggio dell'oggetto da cosa a spirito. Un momento che empiricamente può farsi avvertire più o meno, ma non manca mai. Ed è la materia che lo spirito smaterializza in eterno nel processo della sua formazione. Quanta distanza dal *contra hostes aeterna auctoritas esto* all'amore cristiano del prossimo! L'autorità non riconosce nel nemico l'uomo; e il prossimo invece è tutt'uno con noi. Ma l'*hostis* c' è sempre; e nessun amore è più sicuro e saldo possesso di quello che si conquista attraverso un tirocinio di conquista e di affratellamento dell'altro con noi.

7. — *La dialettica pratica.*

La società dunque ha un'origine, ma ideale. E nasce dalla immanente dialettica dell'atto spirituale come sintesi di soggetto e oggetto. Sintesi di soggetto reale col

reale oggetto, che per immedesimarsi si devono opporre l'uno all'altro; ma di una opposizione che li deve portare alla loro immedesimazione. L'unità è nella autocoscienza, che, come coscienza del pensiero logico, è autoconcetto. Ma non pura conoscenza, teoreticamente intesa, quasi che il processo di tale coscienza si svolgesse al di sopra del processo di reale formazione dell' Io. Il processo di questa reale formazione è appunto lo stesso processo dell'autocoscienza. E la distinzione non può essere più che verbale. Il costituirsi dialettico dell'autocoscienza è lo stesso formarsi della società trascendentale. Non si tratta qui di un'astratta dialettica dello spirito conoscitivo; ma della reale dialettica dello spirito nella sua praticità.

La quale dialettica non si contrae e sequestra nel puro momento trascendentale della prassi, destinata a sua volta allo svolgimento, ricchissimo di determinazioni, della esperienza. Ogni atto che in questa esperienza si possa distinguere come costitutivo di un nesso sociale è sempre cotesta dialettica. Ogni oggetto da soggettivare e socializzare è sempre quell' interno oggetto in cui il soggetto, pensando, lavora di continuo a trovare sé stesso, per specchiarvisi dentro, come identità di opposti che la sua energia dialettica tende in eterno ad attuare. Non c' è un oggetto che provenga dall'esterno e un oggetto che sorga dall' interno. L'oggetto, se è tale, in concreto, non può essere che nella sintesi di soggetto ed oggetto, in cui si spiega l' Io.

La stessa persona che incontriamo sul marciapiede e che per un incidente banale ferma la nostra attenzione, è oggetto interno alla sintesi, e per rappresentarsi a noi richiede l'atto del nostro pensiero che si dice attenzione; la quale infatti può mancare e lasciare la persona pur passataci sotto il naso nell' indistinta penombra della subcoscienza, dove non c' è nulla per noi di determinato.

E come la parola esterna è la stessa parola interiore che, anche non pronunciata, ci suona dentro; come la parola altrui, se da noi udita e intesa, è la stessa parola

nostra che giunge al nostro orecchio come se l'avessimo pronunziata noi, e può essere infatti intesa anche prima di sapere chi l'abbia proferita; così l'altro, diciamo così, empirico, che è prima di tutto persona fisicamente diversa da noi, dal punto di vista della dialettica pratica onde questo altro è il nostro altro ed entra in rapporto con noi, è né più né meno di quell'altro, che ci si presenta da principio in sede trascendentale.

Non ci sono due altri: uno trascendentale e l'altro empirico. L'empirico è lo stesso trascendentale, con in più taluni riferimenti determinati dal processo dell'esperienza. Nella quale si atteggia in particolar modo il soggetto; ed è ovvio che si atteggi corrispondentemente in modo particolare l'oggetto. Egli è che lo spirito — essenzialmente atto trascendentale — ha una storia, nella quale è a volta a volta diverso [1].

La società perciò nelle sue infinite forme è tutta qui: nel nesso dialettico dell'*alter* con l'*ipse*.

8. — *La crisi dell'universo.*

E prima di questa società che è la civiltà e tutta la storia dell'uomo, che cosa c'è? C'è la natura? e in essa l'uomo primitivo e selvaggio che sarà poi l'elemento produttivo della società? La fantasia naturalizzante torna sempre a questo mito, di una natura preumana (e di un uomo, in essa, non ancora uomo); e chi pur sa che soltanto l'uomo è storia, fantastica di una storia naturale e.... preistorica. La verità è che prima di questa società trascendentale non è concepibile uomo che non sia astratto oggetto immediato, una di quelle cose che il pensiero si raffigura dal punto di vista naturalistico. Ma, una volta riconosciuta l'astrattezza di questo punto di vista,

---

[1] Cfr. il cap. 5: *La categoria etica e l'esperienza.*

la logica potrà consentire al naturalismo di spaziare nell'infinità del logo astratto, dov'è posto per tutte le scienze; ma deve pur ammonire che la realtà effettiva dell'astratto logo è nel logo concreto, dove il primo e assoluto principio è l'autoconcetto, e quindi l'autocoscienza. Di là dalla quale perciò non è possibile retrocedere, senza avvertire che ciò che si viene a pensare, è semplicemente astratto, e come tale reso possibile dalla stessa attività in atto dell'autocoscienza.

Che c'era dunque prima dell'atto del pensiero, nella cui dialettica è la radice del viver sociale? Tutto e nulla. C'era l'universo quale sarebbe se potesse tagliarsi quel nodo ferreo della sintesi, di cui esso è soggetto, se si vuole, od oggetto; ma soggetto immediato, o immediato oggetto: qualche cosa che non si può collocare di qua dalla sintesi e prima di essa, perché la sintesi è prima, e da questa dipende l'esistenza dell'oggetto come del soggetto. Se ci si vuol provare con l'immaginazione a preporre alla sintesi un universo naturale, questo universo non è immaginabile altrimenti che come un virtuale essere amorfo, il quale deve entrare in crisi e riscuotersi e svegliarsi come senso di sé. Il gran dormiente, finché non si svegli, non solo s'ignora, ma non esiste. Per esistere deve svegliarsi; e svegliato che sia, si comincia a domandare: — Ma dunque prima c'ero, e dormivo? — Così è portato a chiedersi e a credere. Ma in realtà il tutto viene ad essere appunto in quell'istante in cui si sveglia ed è quello che soltanto si può essere: senso di sé, autocoscienza creatrice.

Creatrice, perché la dialettica del senso di sé, di questo risveglio dell'universo, non è un'astratta dialettica logica che si eserciti sulla realtà e la presupponga: è lo stesso processo di realizzazione della realtà. Non è dialettica di logo astratto, ma, appunto, dialettica di logo concreto.

V

LA CATEGORIA ETICA E L' ESPERIENZA

1. — *Unicità della categoria logica.*

La conclusione della logica [1] è che c' è una sola categoria assoluta del pensiero pensante, ed è l'autoconcetto. In una dottrina morale che immedesima la prassi con la teoria, non è dato concepire imperativo categorico o legge morale, che non sia tutt'uno con lo stesso autoconcetto, ossia con quell'atto supremo onde la vita del Tutto si risolve nello spirito. Giacché tutto, di certo, è spirito, in quanto niente immediatamente è spirito; e quel che è, è nulla; e qualcosa diventa, divenendo spirito, autocoscienza e quindi autoconcetto. E tutto il fare dell'universo è qui: nel farsi dello spirito.

2. — *La legge dell'uomo :* Pensa !

Scrutando il contenuto della legge morale, altra volta [2] ne raccolsi il più rigoroso concetto nel monito: *Sii uomo*. Ma per chiarezza è preferibile dire col Campanella: *Pensa*. Pensare infatti è farsi autoconcetto, spirito, uomo. Pensare significa intendere sé stesso; e per intendere sé stesso, in quanto egli si distingue dalle cose e dagli altri, intendere

---

[1] Vedi *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II.
[2] Vedi *Sommario di Pedagogia*, vol. II.

questo mondo diverso da noi e simile a noi, onde l'uomo è circondato; e in fondo alle cose e agli uomini, ossia in fondo a sé medesimo, intendere quell'Assoluto onde tutto si regge e s'accorda: Dio. Intender tutto questo è quel che fa ogni uomo anche se non abbia un chiaro concetto di questo suo fare immanente onde compenetra di sé tutto quello che pensa, e così riesce in verità a pensare. Ma intender questo è ciò che in effetti egli deve volere con tutte le forze dell'anima, per riuscire ad intendere non così alla men peggio come naturalmente e senza che egli se lo proponga gli può accadere d' intendere; ma per riuscire ad intender davvero, profondamente: rendendosi conto dell' identità e unità sostanziale di sé e di tutto il resto; e perciò superando l'opposizione tra sé e il resto, non cercando più sé senza il resto, e non guardando più con indifferenza il resto quasi non lo toccasse e fosse affatto fuori di lui: slargando perciò quell'attaccamento a sé, che è la stessa sintesi ond'egli si attua, e che riscalda l'uomo con l'amor di sé stesso che è primitivo, fondamentale e insopprimibile, a tutte le cose, a tutti gli uomini e a Dio. Intendere, dunque, che sia amare. E non in astratto e in modo, per così dire, teorico: ma in concreto e praticamente: realizzando cioè quella medesimezza del resto con noi in cui consiste il vero intendere.

3. — Intendere e amare.

« Ama il prossimo tuo come te stesso » dice il cristiano. Ma tale amore importa che si veda questo prossimo intorno a noi, distinto da noi, negli altri. Ciò che si può intendere oscuramente, come per solito ci si contenta d' intenderlo: considerando gli altri nostri fratelli, figli dello stesso padre nostro, e aventi perciò a fondamento del loro esistere quel medesimo che noi. Un prossimo allora che non è veramente prossimo. Perché i fratelli

sono vicini a noi in quanto hanno qualche cosa di comune con noi; ma più vicini sarebbero se avessero con noi in comune tutto: se cioè tutta la loro alterità si riuscisse a risolvere nella nostra unità personale, in guisa da cessare di essere ancora altri da noi, e noi poter continuare, operando, a distinguere tra la nostra e la loro gioia, tra il loro dolore e il nostro. Non cancellare affatto ogni distinzione; ché sarebbe rinunziare ad esistere; ma quell'alterità estrinseca ridurla all'alterità che è dentro di noi; di cui abbiamo bisogno, ma che ci basta, perché quell'alterità ci dà modo di attuare la dialettica interiore della nostra esistenza, e però di esistere essendo sempre noi stessi, stretti a noi e chiusi nel circolo dell'operosa sintesi della nostra inquieta spiritualità. Questo il vero intendere, che è vincolo infrangibile onde si lega a noi il nostro prossimo, e si ama.

4. — *Intendere pratico.*

Giacché è evidente che un tale intendere non è semplice intendere teorico come chi dice colle labbra di capire, ma non sta attento e non pensa nemmeno che capire gli sia necessario: quell' intendere pelle pelle, che quasi non ci tocca, e non c' impegna, ma ci fa guardare da lontano, indifferenti, alle cose e alle loro relazioni. Non questo, in nessun caso, è vero intendere. Che importa aderire, consentire, metter sé stessi nell' affermazione, trarre le conseguenze dalla verità riconosciuta, vedersi impegnati nel mondo in essa compreso, e in procinto perciò di confermarla, questa verità, o smentirla a seconda della nostra condotta, mantenendo il posto che in tale mondo ci spetta, o abbandonandolo. Il nostro Rosmini sentì profondamente questa differenza tra il puro intendere astratto e il concreto intendere che è assentire pratico [1]. Se gli

[1] Vedi la mia *Logica*, Parte I.

altri sono veramente me stesso, io non potrò in verità ntender me senza intendere gli altri; né promuovere con il mio vigile intendere la mia esistenza e venir foggiando così me stesso, senza promuovere *eo ipso* lo sviluppo degli altri e il loro sempre più perfetto adeguamento alla mia essenza: senza realizzare insomma quel regno dello spirito in cui è la mia redenzione e quella degli altri. E che si fa per amare gli altri, se non fissarli in volto e cercarne lo sguardo, per spiarne l' interno, sempre più in fondo ? E che altro desta in noi e mantiene l'amore di noi stessi, se non la coscienza attenta, intelligente, acuta, penetrante di quel che siamo e di quel che vogliamo essere ? L'amore non è conseguenza, ma conclusione e perfezione della conoscenza. Chi non ama non capisce; è distratto e volta le spalle alla persona che non può né vuole più capire. E chi ama le cose se non chi le studia ? Anche quelle più povere di vita e di valore, e remote da noi e ripugnanti perfino alla nostra natura, a mano a mano che l'uomo le studia (in particolar modo se le studia col metodo e col proposito della ricerca scientifica), comincia prima col trovarle interessanti e finisce con l' innamorarsene e con farne qualcosa a cui non sa più rinunziare come a cose in qualche modo facenti parte del suo proprio essere. Ed era famoso un illustre malariologo di Roma per aver fatto delle sue ascelle nidi di allevamento dei microrganismi al cui studio aveva votato la vita.

E Dio ? Il teologo richiede un *itinerarium mentis in Deum*, ma per ricongiungersi in fine al suo principio, e immergersi nella sua luce. E il mistico, se è portato a preferire alla progressiva luce della ricerca la tenebra dell'unione mistica immediata, in questa unione cerca sempre una sorta di visione, ossia d' intellezione; e non confida di raggiungerla senza la riflessione e la critica sopra i gradi inferiori della sua coscienza.

Chi insomma dice, com' è verissimo, che è d'uopo amare per intendere, deve aggiungere che bisogna intanto in-

tendere per amare; e concludere che amare e intendere fanno un circolo, che non può significare se non identità dei due termini.

5. — *La categoria etica.*

Il principio, dunque, della vita morale, la legge suprema da inculcare all'uomo nella sua vita etica, è chiusa in una parola: *Pensare!*

Tutti gli uomini infatti crudeli, malvagi, insensibili al dolore che seminano intorno a sé, ignari della devastazione interna di cui sono insieme autori e vittime, non possiamo rappresentarceli se non come intelletti ottusi, distratti, incoscienti, disattenti e inetti a scorgere quello che nel mondo morale splende agli occhi sani ed esperti dell'uomo che sia dotato di sensibilità morale.

È vero che le prediche da sole sono poco o punto efficaci in ogni maniera di educazione; e che più vale l'esempio. Ma neppure l'esempio vale gran che, se chi lo dà non è stimato, rispettato, amato e seguito pertanto con occhio intento e ansioso d' intelligenza da parte di chi ne deve profittare. E d'altra parte, se non si può negare che le prediche non facciano né caldo né freddo, egli è che le prediche, tutt'al più, si stanno più a sentire con gli orecchi, che ad ascoltare con la mente. Ché nei rari casi in cui il predicatore è ricercato, desiderato, applaudito come eloquente interprete di ciò che si agita nel petto degli ascoltanti e chiede di venire a luce, le prediche toccano i cuori. Allora le prediche fanno miracoli di conversione, poiché chi ascolta allora procede veloce e brucia le tappe e giunge di volo al termine dell' intendimento.

6. — *Il senso morale e la sua inattualità.*

Questo pensare che è al centro della vita etica, si svela ordinariamente come una forma di sentire, un che d' immediato, un senso (*senso morale*), la voce di un demone

interno che ci dice dentro sì o no, sul punto di risolverci ad agire. L'immediatezza, infatti, è carattere proprio come del sentire, così del soggetto a cui si rivolge il monito: *Pensa!* Ma come semplice immediato sentire, la categoria dell'operare etico resterebbe un che d'*inattuale*. Parlare dunque di senso morale, è esprimersi in modo improprio. Il pensare che è la categoria etica è più che sentire: è autoconcetto: Io concreto, sintesi di Io e non-Io: autosintesi. Ma di sentire e di senso morale si parla, in quanto radice dell'autoconcetto è appunto il sentire.

Lì l'universalità, lì la vita del pensiero. Di lì muove necessariamente il processo dell'autocoscienza. E lì è immediatezza, che è il punto di partenza della libertà.

7. — *Dovere e doveri.*

Da quell'immediato — che si può dire, con l'avvertenza predetta, sentire morale — sgorga ogni esperienza morale. La quale ci presenta sempre problemi nuovi, e chiede alla coscienza nuove soluzioni, nuovi imperativi. Onde bisogna distinguere tra i doveri che si affollano nell'esperienza (sempre diversi e nuovi) e il dovere (che è sempre quello) di fare il proprio dovere. Ogni dovere singolo, com'è sempre, determinato, unico (come ogni parola che non sia semplice suono), è *il* dovere. Chi pensa alla molteplicità dei doveri, non sente quel dovere (unico) che è il suo dovere. Che non si pensa — come logo astratto — ma si sente; ci stringe così che non è più materia di possibile riflessione, ma categorico indeclinabile imperativo.

I doveri infatti sono molti in quanto oggetto di riflessione, analisi, classificazione: doveri che non comandano non sono doveri per chi ne parla; ma tali sarebbero a volta a volta, uno per volta: a quella guisa che tutti gli affetti e le passioni di cui disserta Spinoza, in lui non

sono altro che pensiero: semplice *intelligere*, che conduce dalla servitù del sentire alla libertà dell' intendere. La molteplicità dei doveri si risolve eticamente nell'unico dovere e questo dovere unico è sempre un dovere determinato singolo; come l'uomo è sempre un Uomo — non uno tra tanti, ma l' *Unico*.

La molteplicità non è simultanea, ma successiva; non è immediata, ma è un processo, in cui i molti sono lo stesso uno nel suo svolgimento. Il quale per altro non avviene nel tempo, sì che prima ci sia un dovere e poi un altro, l'uno accanto all'altro, e l'uno fuori dell'altro. Di doveri ce n' è sempre uno solo. Ma questo è sempre nuovo, unico, come la parola che l'uomo pronunzia, come l'anima di cui egli vive. Quello che pare sempre lo stesso dovere determinato, non è mai quello. Lo stesso onore che dobbiamo ai nostri genitori muta sempre perché muta l'animo nostro dall'infanzia alla vecchiezza, e ogni giorno muta in conseguenza l'immagine stessa dei nostri genitori. E perciò può accadere che quello che si dice lo stesso dovere, oggi ha potere di governare e guidare l'animo nostro, e domani non lo sentiamo più: non è più lo stesso dovere, perché, prima di tutto, noi non siamo più quelli.

Che dire poi della differenza d'uno stesso dovere per soggetti diversi (per età, esperienza ecc.)? L'astratto dovere valido per tutti gli uomini è un' idea astratta priva di quella normatività e imperatività per cui il dovere non è una notizia che si deve sapere, ma qualche cosa di più: qualche cosa che ci riguarda, che ci tocca, che ha con noi tal rapporto da impegnarci necessariamente ad essere come non potremmo non essere.

8. — *Errore di metodo nell'etica.*

L'errore dell'etica è per solito questo: di trattarne la materia come oggetto di pura conoscenza intellettuale, come presupposto del pensiero (logo astratto), spogliando

così il dovere del suo specifico valore. Del quale bensì si parla; ma come di valore che sia tale per l'uomo in generale (che non esiste), ma non per l'uomo che, a volta a volta, è l'unico che esista, ed è quello che di tal valore sta parlando e si sforza di rappresentarselo nella sua realtà. Chi ne parla, non lo può conoscere per quello che esso è, se non lo sente e se non in quanto lo sente. Rosmini ebbe vivo senso di questa subbiettività della realtà etica e della stessa verità. Ma la filosofia che non si metta a questo punto di vista strettamente *attualistico*, si lascia sfuggire l'essenza del valore, e così della vita propriamente morale (lo stesso avviene dell'arte e di tutto che è vita spirituale).

9. — *Necessità di pensare più al dovere che ai doveri.*

Bisogna pertanto rivolgere la filosofia e ogni pensiero morale dai doveri (che sono, nella loro molteplicità, l'esteriorità) al dovere, che è l' interna realtà morale. Senza perciò negare o sottovalutare la molteplicità, che è la determinatezza e concretezza del dovere.

10. — *Il bene e il male.*

Il dovere è il bene; ma tale è il dovere come noi dobbiamo intenderlo, non legge d'una forma distinta e particolare dell'attività spirituale, come si postula ogni volta che si distinguono tre ideali ben differenziati alla vita dello spirito, parlando di Bello, di Bene, di Vero (o si aggiunge a questi tre fari più celebrati quello men nobile e più rude dell' Utile). La verità è la legge morale del pensare conoscitivo; ed essa splende innanzi all' intelligenza indagatrice come l' ideale da raggiungere col proprio libero sforzo, ossia come una realtà da instaurare

con la nostra creatività, come il dovere, il bene da attuare; che potrà non apparire più nella sua pienezza di valore etico quando si passi da un piano ad un altro della nostra esperienza etica e la verità allora apparisce come qualcosa di astratto, obbiettivamente sussistente, non impegnante la nostra soggettività e personalità. Altrettanto si dica della bellezza dell'opera d'arte, che, al pari d'ogni altro dovere, nel processo creativo dell'arte, detta la sua legge all'artista: *Pensa !*, ossia non risparmiare fatica, non esitare, non cedere alle tentazioni della pigrizia, della vanità o d'altra bassa voglia; metti tutto te stesso nella lotta che sostieni con la materia da domare affinché rifulga in fine la bellezza della tua opera. Il bene è in generale il valore: non soltanto il valore peculiare d'una forma di attività spirituale che si presuma diversa dalle altre. Il Bene, insomma, è l'attualità dello spirito.

E poiché valore è sempre libertà e scelta, ossia atto dello spirito che liberamente sceglie tra l'essere e il non essere, tra il vero e il falso, tra il bene e il male, tra il bello e il brutto, e chi dice valore dice insieme disvalore, sì e no, attualità spirituale e il contrario cioè la negazione di tale attualità; non pare che si possa parlare del bene senza parlare del male. E la ricerca del bene si configura come fuga del male, come la cognizione del vero si rappresenta quasi una guerra all'errore.

Ma errore o male — che, per le cose dette, non sono se non due facce della stessa cosa — il negativo del valore, se questo si fa consistere nell'attualità dello spirito, non può cercarsi altrove che nell'assenza di tale attualità, ossia non può altrimenti concepirsi se non come assoluta negazione: nulla.

E in verità il male, il peccato, la colpa, come ogni errore, è quella radice angosciosa da cui rampolla la vita in tutte le sue manifestazioni: quel nulla che vaneggia nel fondo dell'anima umana sempre che questa, incerta della via che le tocchi di prendere, esita e si arresta e,

come ben si dice, si disanima, sente cioè morirsi dentro e vien meno. Vien meno cioè alla sua propria vita, ed anela ad uscire da questo nulla per riafferrarsi alla realtà.

Il male è il nulla. Si può anche dire *natura*, se per natura s' intende quell'essere immediato nella cui negazione consiste l'alba della vita umana nella dialettica dello spirito. Il male (od errore) fu perciò da me immedesimato col passato (ideale, s' intende) [1] dello spirito; nel passato che è tale in quanto superato, morto e non può più risuscitare; e che, come tale, non sussiste, se non come contenuto dell'atto spirituale, che lo supera e nega, sostituendo al male il bene. Il peccato di cui siamo pentiti,

---

[1] A tale idealità non badano i facili critici che ci obbiettano la verità di tanti pensieri pure appartenenti al passato. E *non avvertono* che una verità non appartiene né al passato, né al presente, né al futuro, perché è eterna. *Non avvertono* che propriamente questi pensieri veri, superstiti al loro tempo, immobili in mezzo allo scorrere del tempo, non ci sono, perché sarebbero pensieri astratti (in sede di logo astratto), laddove ogni dottrina vive (ha la sua verità) rinnovandosi continuamente nel pensiero che la torna a pensare, e sempre in modo nuovo. Rispetto al quale è errore il modo antecedente. *Non avvertono* in fine che il passato di cui si parla è un passato di diritto e non di fatto. Può un' idea restare idea fissa. Ma allora l' idea non è idea, momento d' un pensiero pensante. Il pensiero *presente* è il pensiero che vale come unico pensiero: il pensiero vero. Rispetto al quale il passato è passato assolutamente.

— Ma insomma, si chiede, volete voi negare l' eroismo di Socrate perché appartiene al passato ? — Non si vuol negare punto, perché questo eroismo *non appartiene al passato*. Basta leggere il *Fedone* per vederlo e sentirlo presente e vivo nel nostro animo. Passato è pel filologo, non per lo storico o per l'uomo. Il quale, s' intende bene, se distingue tra Platone che raffigurò la grandezza di Socrate padrone della sua anima di fronte alla morte, e sé lettore del *Fedone*, non può riconoscere questa grandezza; che riconoscerà invece se e in quanto sente di rifar da sé la raffigurazione platonica di Socrate, e di creare quindi attualmente il vivo dell'eroismo di Socrate.

non ha altra realtà che nell'atto morale del pentimento. È inesistente, perciò inattuale.

Chi si ribella a questa assegnazione del male all'inattualità dello spirito, crede che per questa via si venga a negare quella consistenza del male che è presente, e perché tale interessa sia combattuto; laddove la tesi della inattualità del male importa che tutto ciò che è attuale è bene. Ma le obbiezioni di questo genere derivano sempre da disordinata analisi dell'esperienza. Alla quale non si può mai ricorrere trascurando le condizioni del fatto di cui ci si vuol rendere conto. E in questo caso non conviene mai dimenticare che la sola fenomenologia dello spirito a cui si può fare ricorso, è quella dello spirito individuale: che empiricamente può rappresentarci l'operare dello spirito nella sua individualità, che è la sua infinità. Quando si constata la consistenza attuale del male, l'individuo che constata non guarda alla propria attualità morale, bensì a quella degli altri, e si mette perciò sul terreno di quella molteplicità degl'individui, in cui l'individuo si meccanizza e diventa quella sfinge della libertà che è e non è libertà (come la monade dell'ottimo Varisco). Se si corregge codesto insufficiente e provvisorio punto di vista, si può osservare che non è punto vero che il male altrui è solo degli altri e non è anche nostro. Il card. Federigo sente la responsabilità dei traviamenti orribili dell'Innominato; e Gandhi fu educato dal padre ad assumersi l'espiazione delle colpe dei figli e degli alunni. Gli altri non sono assolutamente altri: sono prossimo nostro, noi stessi. E allora il male altrui che noi si possa condannare, è il male che ci si rivela nella nostra contrizione e nell'angoscioso bisogno nostro di espiare. Analoghe considerazioni occorrono per il male che storicamente va collocato nel passato, e che certamente deve esservi veduto come male, meritevole di riprovazione e condanna. Ma lo storico non è degno di questo nome, se si ferma a questa prima con-

danna, che è l'espressione della ripugnanza che prova la coscienza morale di fronte al suo opposto e negativo. Lo storico deve andar oltre. Deve comprendere quel male: donde esso abbia tratto origine, e quali ragioni avesse, onde gli riuscì di attuarsi; e quali conseguenze ne derivarono, anche *oltre la defension di senni umani*; e come nello svolgimento dello spirito umano ebbe la sua necessità, e fu perciò, esso stesso, anello della catena onde si conchiuse il bene del periodo storico, che si costruisce come un ciclo atto a dimostrare la razionalità del processo storico. Infine, se il vero soggetto storico non è il particolare, ma l'universale, ecco che il male viene respinto dall' esistente nell' inattuale. E nella storia in conclusione, l'attualità è nella coscienza dello storico; che non può veder male senza negarlo col suo stesso giudizio purificatore.

E non solo il male è passato o inattuale. Ma tutto ciò a cui l'uomo volge le spalle (ed è perciò superato da lui, passato, inattuale) è male. Non importa se a torto o a ragione. L'uomo (universale) ha sempre ragione. E chi ha torto, prima o poi farà ragione, e si metterà in regola. Al bene nessuno, che se n'avveda, volge mai le spalle.

E ciò a cui si volge e non si può non volgere le spalle, è la natura peccaminosa, quel peccato originale da cui soltanto la grazia di Dio può liberarci, quel nulla (che non è soltanto nulla morale, ma nulla assoluto) che è l'antecedente eterno dell'eterna vita dello spirito: brutalità, meccanismo, sordità e opacità spirituale, brutto, falso, male, caos oscuro e impenetrabile ad occhio umano, tutto ciò che l'uomo sempre combatte: la pesante materia da cui ogni uomo mortale sente gravate le spalle sul nascere, quando piange del mondo in cui viene a trovarsi, e dalla quale tutta la vita umana è uno sforzo costante di liberazione.

Se si vuole un nome che splenda e brilli agli occhi del

genere umano, si chiami *libertà* il bene: ché è essa veramente l'essenza dello spirito, che questo si travaglia in perpetuo a realizzare. E si chiami *schiavitù* il male: schiavitù della materia, che vale come il diretto opposto dello spirito; tutto ciò che è materiale e che ci tira in giù, tarpandoci le ali al volo sublime a cui lo spirito anela.

VI

LO STATO

1. — *Concetto dello Stato.*

Il volere come volere comune e universale è *Stato*. Per intendere il quale, secondo la sua essenza, non bisogna fermarsi ad alcuno de' suoi aspetti empirici.

2. — *Nazione e Stato.*

La nazione non è data dal suolo, né dalla vita comune e conseguente comunanza di tradizioni, di costumi, linguaggio, religione, ecc. Tutto ciò è la materia della nazione. La quale non sarà tale se non avrà la coscienza di questa materia e non l'assumerà nella sua coscienza come il contenuto costitutivo della propria essenza spirituale; e quindi non ne farà oggetto della propria volontà. La quale volontà, nella sua concreta attualità, è lo Stato: già costituito o da costituirsi; e veramente in ogni caso da costituire (conservare è un continuo costituire, un creare continuo). Volontà.

Errore della dottrina delle nazionalità, che avrebbero diritto a unità e autonomia statale. Non è la nazionalità che crea lo Stato; ma lo Stato crea (suggella e fa essere) la nazionalità. Che *conquistando* la propria unità e indipendenza celebra la sua volontà politica, realizzatrice dello Stato.

3. — *Diritto.*

La volontà dello Stato è diritto (pubblico o privato, secondo che regola i rapporti tra Stato e cittadini, o tra cittadini e cittadini). In ogni caso attua la sua volontà come volontà del cittadino in quanto volontà universale. Non c' è diritto senza Stato, ed ogni individuo che afferma un suo diritto, si appella sempre a un volere universale a cui ogni arbitrio deve cedere, appunto perché arbitrio.

Diritto positivo? Solo in quanto positivo il diritto si fa valere, ed è volere effettivamente universale che ha ragione degli arbitrii. Ma questa positività non è carattere distintivo della sfera strettamente giuridica dello Stato. Anche la morale è positiva in quanto il dovere esiste come sempre determinato, singolo, concreto dovere: *volontà in atto.*

C' è una positività del diritto che distingue questa dalla legge morale. Ed è quella positività che traluce anche nel concetto etimologico di « Stato »: che non è quello che si attua ora, ma quello che si è attuato, e *sta.* E deve stare, con la sua autorità riconosciuta (meglio se scesa dal cielo, immediata, ereditaria) con le sue leggi certe, con la sua forza che le rende esecutive e ne impedisce la violazione. Lo Stato c' è già (almeno così pare). C' è l' impero della legge, l'ordine pubblico, complesso di fatti che siano effetto dell'esserci lo Stato. A cominciare dal Governo, che è il motore attivo di tutta la macchina, già costruita e in essere.

C' è lo Stato; e c' è la sua volontà; la sua legge. Nella quale il cittadino, dalla nascita alla morte, trova il suo *limite,* presupposto della sua esistenza, condizione della sua libertà. La volontà dello Stato, con cui egli deve fare i conti, è volontà non in atto, ma già posta, già voluta, già manifestata in maniera chiara, esplicita, certa. E questa manifestazione della volontà statale deve *precedere* i casi che essa regola.

Sicché il volere per cui la legge deve valere non può osservarla (volerla) se non l' ha innanzi come già voluta; e in tal senso *positiva*. E allora la morale sarebbe il volere attuale; ma il diritto, in quanto tale, il volere già voluto. (Quello che è stato voluto e perciò si vuole: legge di fatto, come è in natura la legge che vi si trova operante prima e indipendentemente dal nostro apprenderla ed entrare comunque in rapporto con essa).

Ma questo diritto (come lo Stato che lo pone) è momento astratto della vita etica. È logo astratto. Risponde a una posizione ideale del volere, che volendosi si fa voluto: oggetto innanzi al quale non può fermarsi. La sintesi reale è unità di volere e voluto, incorporarsi del volere nel voluto e spiritualizzarsi del voluto nell' atto del volere.

Così la *positività* del diritto è superata nell'atto concreto del volere che nega il diritto e agisce moralmente come *libertà* assoluta. Il limite non è negato se non in quanto si conserva: è riconosciuto, cioè posto, e quindi è autolimite, che non toglie nulla alla libertà, anzi ne prova l'energia.

Superata la positività del diritto, il diritto stesso è risoluto nella morale.

4. — *Governo e governati.*

La stessa positività del diritto ritorna nella opposizione fra Governo e governati, che male dal volgo viene scambiata con la dualità di Stato e cittadini. Il Governo (assoluto o rappresentativo) fa la legge e la tutela; e i governati presuppongono, per essere governati, l'azione del Governo. E in astratto è così. Ma come il diritto positivo è negato nell'attualità dell'azione etica, così ogni opposizione di Governo e governati cade nel consenso di costoro, senza del quale il Governo non si regge.

Questo consenso sarà spontaneo, o sarà coatto. E la moralità dello Stato, in cui il Governo esercita la sua autorità, richiede un massimo di spontaneità e un minimo di coazione; senza che l'una possa mai star da sè, scompagnata dall'altra. E i popoli si agitano inquieti tra i due poli opposti del minimo di coazione con massima spontaneità e il massimo di coazione con minima spontaneità: tra democrazia e assolutismo, poiché è molto difficile quella giusta contemperanza degli opposti principii, in cui consiste la loro sintesi dialettica.

5. — *Autorità e libertà.*

Oggi è gran parlare di governi autoritari e governi liberali, tornando sempre ad opporre astrattamente autorità e libertà, Governo e individui; rappresentati questi come atomi, ciascuno a sé stante e derivante da sé tutti i diritti e tutti i doveri che abbiano un significato per lui; e quello inteso come potere semplicemente limitativo e coordinatore delle libere attività dei singoli. E non si vuol aprire gli occhi e vedere che la questione dei congegni opportuni onde si contemperino insieme i due opposti principii non si risolve alla luce di *principii eterni*, ma con criteri storici fondati su considerazioni di opportunità secondo il variare delle contingenze storiche. Si tratta di dosature, in cui può vedere di più l' intuizione dell'uomo di Stato, che non il teorico della scienza politica.

Quel che il filosofo dovrà sempre ammonire è che l'autorità non deve recidere la libertà, né la libertà pretendere di fare a meno dell'autorità. Perché nessuno dei due termini può stare senza l'altro; e la necessità della loro sintesi deriva dalla profonda natura sintetica dell'atto spirituale.

6. — *Il liberalismo.*

Chi conosce la storia del liberalismo sa bene che esso ha origini storiche circostanziate e contingenti e uno sviluppo storico aderente allo sviluppo della società borghese e industriale europea dalla fine del 600 in qua: ossia che esso non è propriamente una dottrina filosofica dell'uomo considerato — come lo considera sempre la filosofia — *sub specie aeterni*, ma la soluzione di un determinato problema storico. Il quale, comunque, è risoluto e sorpassato. E coincide con la formazione di quello che si dice lo Stato moderno, che passa per due forme differenti, variamente rappresentate in modo più o meno distinto e significativo nei vari paesi d' Europa, ma così strettamente connesse che la seconda non s' intende senza la prima di cui è lo svolgimento necessario.

Queste due forme muovono dalla negazione dello Stato feudale del medio evo, e chi oggi, esaltando il sistema liberale, ne cerca gli incunaboli nei parlamenti medievali, dimostra in verità di non possedere un chiaro concetto di quel che sia storicamente la ragione e l'essenza dello Stato liberale. Giacché lo Stato feudale è quello dell'autorità che scende dall'alto, per diritto divino, per grazia di Dio, come qualche cosa di natura, un che di immediato. La feudalità e i parlamenti in cui essa si organizza variamente, non toccano questa essenza dell'autorità in cui si concretano il potere e il valore dello Stato. La quale invece è negata con lo stato delle Signorie, prodotto dell'umanesimo italiano: quando la forza, o virtù che si dica, dell'uomo operante secondo la logica del Principato crea storicamente lo Stato, che né Pontefici né imperatori instaurano, nulla di trascendente l'umano volere pone in essere, ma deriva appunto dall'atto di questo volere, anzi è questo atto. E la Signoria è una trasforma-

zione del Comune, che è sì, esso, la culla dello Stato liberale. Ma la Signoria rispetto al Comune ha un vantaggio essenziale: essa introduce l'unità del potere e risolve l'atomismo degl' individui e delle classi nella personalità dello Stato, che vuole attuarsi compiutamente come autocoscienza. Dalle Signorie l' assolutismo dei monarchi nazionali, che conquistano, detengono e difendono il dominio, e possono dire: l'*Etat c'est moi*. E politici e filosofi s' inchinano al monarca illuminato, in cui vedono l' interesse e il pensiero dei cittadini, eguagliati sotto il potere supremo in comunanza di diritti e di doveri, fatto persona, autocoscienza. E se tutti i cittadini potessero essere veramente uguali, come quella filosofia li presuppone, e cioè indifferenti, quell'assolutismo sarebbe l' ideale dello Stato. Il quale regge infatti finché nella sfera della società civile che il monarca dirige e governa, non si viene sensibilmente rompendo cotesta indifferenza, col costituirsi di interessi di individui e di gruppi sociali che col lavoro, l' iniziativa, l' ingegno, l'operosità, ecc., vengono assommando in sé cospicue energie sociali della cui plusvalenza e prevalenza a poco a poco diventa impossibile non tener conto. Sorge la borghesia. Di fronte alle classi privilegiate (clero e nobiltà, naturali alleati del dispotismo che, pur essendo un prodotto storico, si pone di fronte al cittadino come un immediato e un limite da riconoscere meccanicamente) sorge questa nuova classe che scalzerà le altre e vorrà esser tutto: la classe degli uomini senza passato e senza investitura, figli di sé stessi, e forti della forza che essi stessi vengono di fatto dimostrando col lavoro e ogni altra sorta di attività personale, nell' industria creatrice dei beni di cui tutti han bisogno per vivere. Questa classe raccoglie in verità tutti gli uomini che siano degni di questo nome nello Stato moderno, in cui l'uomo (il principe) vale tanto quanto sa e può, e perciò quanto è capace di produrre e metter di suo nel mondo.

Questa classe, la borghesia, con la sua effettiva produttività, mentre si differenzia dalle vecchie classi e si differenzia in sé stessa per la necessaria varietà del lavoro e degli interessi che esso crea — non è più riducibile al principio del Principato, ma concorre con questo nella creazione degl' interessi che lo Stato contiene e tutela. Vi concorre in vario modo, e in misura sempre maggiore a mano a mano che l' industria con lo sviluppo del lavoro (del pensiero) si svolge, e aumenta sempre più il proprio valore. La rivoluzione francese, come già la inglese e l'americana, è l'affermarsi del terzo Stato, ossia della borghesia, che a un certo punto del suo sviluppo si sveglia, sente che il Principe di contro ad essa è puro arbitrio, e gli sorge di fronte per limitarlo alla funzione di organo esecutore della propria volontà. Che d'ora innanzi si presumerà possa manifestarsi attraverso la rappresentanza nazionale. Ed ecco il liberalismo.

Ma c' è bisogno di ricordare che nel secolo passato lo sviluppo della grande industria doveva evocare dietro al terzo, il quarto stato, poiché l' industria aveva creato il capitalismo, e il lavoro dei capitalisti o detentori delle ricchezze conquistate col lavoro diventava un'astrazione senza il lavoro dei lavoratori? Anche una volta il popolo minuto insorse contro il popolo grasso. Sorse il socialismo e il comunismo; e lo Stato liberale, lo Stato della borghesia cominciò ad essere scrollato come Stato incapace a garantire la libertà della maggioranza dei cittadini, che è costituita dalla massa dei lavoratori. Lo Stato liberale entrò in crisi, da quando cominciò a staccarsi dalla realtà sociale-economica, per la cui organizzazione politica era nato. I rappresentanti non rappresentarono più nello Stato l'effettiva volontà del cittadino. Il quale si estraniò dal congegno di questo Stato falso, vuotato del suo proprio contenuto, e cominciò a corroderlo in doppio modo: 1º) partecipando al giuoco della rappresentanza sentita come una forma vuota e fallace

e destinata perciò a cadere, piegando con la violenza del numero le forme parlamentari al tradimento della loro originaria funzione statale (metodo negativo che ha ne' vari Stati corrotto il sistema parlamentare, disgregando le forze vitali dello Stato che i liberali originari avevano creduto di salvaguardare e rafforzare con la stessa libertà); 2º) appartandosi nei *sindacati*, per creare in questi il loro vero Stato, aderente veramente al loro interesse e capace perciò di tutelarli.

Il problema dello Stato oggi non è più quello di assicurare il riconoscimento del valore politico del terzo Stato — che fu il cómpito dello Stato liberale — ma di garantire al lavoratore e ai suoi sindacati il valore politico, che essi reclamano e che non possono ottenere finché la molteplicità dei sindacati non si componga nell'unità dello Stato. Perché l'uomo politicamente è Stato; ed è uno Stato o nulla. Laddove i sindacati come raggruppamento di individui secondo le differenti categorie in cui gli individui economicamente, come forze produttive, vengono a distribuirsi, sono al pari degl' individui molti: ciascuno diverso da tutti gli altri, e ciascuno perciò chiuso in sé stesso e non disposto a riconoscere se non il proprio esclusivo interesse. Che è la forza, com' è il difetto del sindacato. Nel quale l' individuo ritrova quella immediatezza che trova in sé stesso: niente che astragga dal suo proprio interesse, niente di generico che gli possa parere imposto dall'alto o dall'esterno. Qualche cosa come la sua stessa famiglia per chi la famiglia senta come l'ampliamento e la concretezza della sua stessa persona in breve cerchia dove tutto gli è noto, tutto domestico e intimo, e suo ogni dolore come ogni gioia, e la vita di cui si parla e per cui si ha interesse è la sua stessa vita. E come la famiglia infatti il sindacato è stato esaltato quale efficacissima scuola dell'operaio, che vi impara naturalmente ad uscire dal suo primitivo egoismo, ad apprezzare e sentire come suo un interesse comune, e a

trovare, per tal modo, la norma della propria condotta in un ideale superiore all' istinto di natura.

Ma il sindacato è il sindacato, e la sua struttura omogenea importa per la *divisione del lavoro* altri sindacati. Ci sono, e non possono non esserci altri sindacati. E una volta sorti i sindacati contro i datori di lavoro, i lavoratori si troveranno di fronte le unioni di questi datori di lavoro. Un atomismo sociale in flagrante contrasto con le necessarie correlazioni che intercorrono tra ogni sindacato e tutti gli altri. Il sindacato perciò è un atomo, come apparisce alle sue unità, e non è un atomo, perché è superato dal suo naturale nesso cogli altri. Supera e deve superare il particolarismo che è il suo astratto universalismo sociale. Ogni sindacato è una fetta d'uomo, e l'uomo non può essere che uomo intero; e il suo Stato perciò non è sindacato, ma superamento e risoluzione dei sindacati nell'unità fondamentale dell'uomo che si articola in tutte le sue categorie sindacali; e che non è un risultato, ma il principio e la condizione della molteplicità dei sindacati.

Sicché lo Stato è sì sindacato allo stesso titolo per cui è individuo: ma individuo consapevole della propria reale complessa universalità la cui attuosa volontà è lo Stato. Così il sindacato è lo stesso Stato quando si eleva dagli angusti suoi limiti di categoria sociale alla piena unità del volere universale che anima e promuove tutte le categorie.

L'errore del vecchio liberalismo che torna sempre variamente camuffandosi a girare pel mondo come l'ultimo figurino della politica eterna, è l'errore stesso del sindacalismo: la concezione atomistica della società, intesa come l'accidentale coacervo e incontro di individui, che sono astratti individui, o di sindacati, che male presumono di esistere e male pretendono di esistere perché sono astratti. Come li può concepire soltanto chi alla società guarda materialisticamente, e la vede come moltitudine che convive e deve unificarsi non essendo per

sé altro che negazione della unità. Individui esterni l'uno all'altro, partecipi al *bellum omnium contra omnes*; sindacati esterni del pari reciprocamente e incapaci perciò di attingere quella unità, di cui la loro natura è la negazione.

A vincere perciò questo astratto sindacalismo non può essere il liberalismo ugualmente astratto degli individualisti; quella sorta di massiccio materialismo, che fu sempre combattuto da uno che di libertà se ne intendeva, il Mazzini. Il quale voleva sì la libertà, come la vuole ogni uomo consapevole della sua natura; ma sapeva che la libertà non è attributo dell'individuo astratto, ma di quello che è ogni individuo in concreto, il popolo: è libero italiano in quanto libero è il popolo italiano e non può che essere schiavo se schiavo è il suo popolo. Quindi prima unità e indipendenza di esso; che non è un popolo se è diviso e ignora o è inetto ad attuare la coscienza della propria unità; e non è un popolo neppure se è soggetto allo straniero. Dunque, libero è soltanto l'individuo nel libero Stato. O meglio, libero è l'individuo che è Stato libero, poiché lo Stato, realmente, non è tra gli individui, ma nell'individuo, in quella unità di particolare e universale che è l'individuo [1].

7. — *Etica e politica.*

È una delle distinzioni su cui la recente filosofia italiana più ha voluto insistere, salvo a trascurarla strada facendo per fare intervenire il criterio etico nella politica.

[1] La libertà del cittadino è la libertà dello Stato. Non c'è libertà all'interno senza indipendenza all'esterno. La quale importa la guerra e quindi una limitazione della libertà interna. Ma senza questo limite non è possibile libertà, perché non è possibile indipendenza.

In generale, dove si scuote l'autorità e autonomia dello Stato, si compromette e si scrolla il fondamento della libertà.

Infatti chi mina quell'autorità non intende a negare lo Stato, ma a distruggere uno Stato per edificarne un altro. Perciò rivoluzione sì, ma *transitoria*.

La base della distinzione è sempre nell'astratta considerazione de' vari momenti che si possono infatti distinguere nella vita dello spirito. Volere semplice, economico, pura forza, — e operare morale? Ma la forza del volere, in quanto forza che si chiama diritto (*dura lex sed lex*) è il volere voluto, che si pone come limite della libertà. Questo limite è necessario, e non può mancare. È il momento del diritto, dello Stato come autorità, che è volere potente, innanzi a cui deve cedere l'arbitrio.

Lo Stato è lo stesso individuo nella sua universalità. Impossibile quindi che non gli competa la stessa moralità dell' individuo, quando nell' individuo lo Stato non sia un presupposto — limite della sua libertà — ma la stessa attualità concreta del suo volere. La distinzione regge nel terreno empirico finché si distingua e opponga l' individuo allo Stato. Allora si può pensare una moralità individuale non congruente con la legge dello Stato. Ma, comunque, lo Stato come volere ha una legge universale, un imperativo categorico, che non può essere altro che moralità. E le incongruenze non possono riguardare altro che la diversità dei problemi da risolvere, sempre diversi anche nell'ambito della cosiddetta moralità individuale.

8. — *Stato etico.*

Da questo concetto dello Stato deriva la sua immanente eticità. Della quale vuole spogliarlo chi? Chi ha interesse a osteggiarlo: l'opposizione che ne fa bersaglio a' suoi colpi, comincia naturalmente dal farne una *res*, scevra di valore, immeritevole perciò di qualsiasi rispetto. Ma chi nega l'eticità dello Stato, s'affretta ad apprestargli con la sinistra quel che gli ha strappato con la destra. Perché lo Stato di cui si disconosce il valore etico è.... quello degli altri. Al quale giova sostituirne un altro che, ben inteso e ben trattato, potrà esser sì rivestito del valore che la concezione morale e religiosa della vita può

conferirgli facendone uno strumento delle sue finalità superiori. Senza avvertire che una cosa (strumento) non potrà mai acquisire alcun valore; e che perciò, su questa via, non c' è altra possibile via d'uscita che la *teocrazia*. La quale foggia o postula uno Stato, che coincidendo con la stessa divina volontà ricade nel concetto del contestato Stato etico.

Ma se la *teocrazia* non è parola vuota, non c' è ragione di adombrarsene. Perché nessun dubbio che il volere dello Stato è un volere divino, sia che s' intenda nella immediatezza della sua autorità, sia che più pienamente si assuma come l'attualità concreta del volere. C' è sempre Dio: il Dio del vecchio e del nuovo Testamento.

La ribellione morale che provoca lo Stato etico è la riconferma della sua eticità. Perché una forza amorale non potrebbe mai dar luogo ad apprezzamento etico. La ribellione nasce ogni volta che dello Stato si senta la forza, e non si riconosca il valore (positivo). Ma in questo caso gli si attribuisce bensì un valore, ancorché negativo; come al peccatore che si vuol ravveduto, pentito, redento; e si considera perciò capace di ciò.

La prova flagrante dell'eticità dello Stato è nella coscienza dell'uomo di Stato.

I luoghi comuni delle divergenze tra morale e politica rientrano nella *casistica* della dottrina morale.

9. — *Moralismo.*

Nessuna più efficace riprova dell'eticità dello Stato che il moralismo, di buona o cattiva lega, ingenuo o retorico, con cui s'industriano di venir toccando e tentando di risanare le piaghe morali della convivenza politica gli avversari della dottrina dello Stato etico. I quali dopo avere logicamente spogliato lo Stato e la politica, in cui esso si attua, d'ogni attributo morale,

inorridiscono della umanità che essi si sono artificialmente foggiata in mente: umanità senza umanità, poiché la moralità è certamente la caratteristica più essenziale dello spirito umano.

Uno Stato per sua natura anetico non è perciò immorale; ma è peggio che immorale. Io direi che sia inumano, se è vero, come s' è avvertito, che nessuna forma di attività umana è concepibile che non sia per sé stessa subordinata alla legge morale. Peggio che immorale. Perché l' immorale è destinato a redimersi e ricrearsi nella moralità; laddove l'amorale è per definizione escluso da ogni possibilità di moralizzarsi.

E può l'uomo tollerare che nell'ambito del suo operare qualche cosa si sottragga all' impero di quella legge morale che è la creatrice della sola vita possibile all'uomo? Anche gli animali domestici che l'uomo s' è indotto ad ammettere nel circolo della sua vita quotidiana, egli li assoggetta ad una rudimentale regola di condotta, a una elementare distinzione di lecito e illecito, che in tutti i modi cerca loro di inculcare fino al punto di poter confidare che essi, comunque, se la siano appropriata e l'osserveranno. Così innanzi alla *feroce forza* che *fa nomarsi dritto*, innanzi a questo Briareo dalle cento braccia, che mette le mani per tutto e fa e disfà l'opera degli individui che sono in concreto la realtà morale, pura forza immane e ignara di ogni norma di giustizia, ecco scattare il naturale bisogno dell'anima umana di proclamare e difendere la moralità, ossia la salvezza dello spirito. Codesta forza andrà bensì riconosciuta e conservata, ma in quanto utile ai fini dello spirito che essa ignora, e che perciò la trascendono. Lo spirito, moralità, è libertà. Ebbene lo Stato, che per sé stesso ignora questa libertà, la quale lo trascende come qualcosa di affatto superiore e incommensurabile, deve con le sue instituzioni favorire e promuovere l'esercizio di questa libertà. Deve? Ma dunque ha un dovere morale? È anch'esso etico come ogni singolo individuo

che ha i suoi doveri verso la libertà e che noi distinguiamo nel seno dello Stato? Sarà come un animale da addomesticare; giacché che altro è addomesticare un animale se non ammetterlo, come si diceva, nella nostra società, nella nostra famiglia, e quindi contradire in pratica a quella natura sub-umana e però antisociale che gli si è attribuita senza troppo pensarci su?

Lo Stato sordo alla legge morale appunto perciò si finisce con volerlo assoggettare ad una guida superiore, quasi ad un'artificiale moralizzazione e umanizzazione. E dall'arbitrarietà dell'assunto, scaturisce una sorta di zelo impaziente, di violenta frettolosità di strafare. Per la quale in questi filosofi della politica non è più la moralità che si fa innanzi con la sua schietta ed eloquente semplicità, ma un moralismo passionato ed oratorio che si riversa sulla storia e la sommerge in un indistinto movimento di luci e di ombre soprannuotanti al reale processo storico, in cui si viene realizzando lo Stato: col risultato di ridurre il grande problema dello Stato, che è il problema della storia universale, al piccolo problema borghese del dare e dell'avere di questo o quello Stato, di questo o quel partito dominante, di questo o quell'uomo di Stato di fronte all' ideale morale. Tanto più cresce l'ansia morale quanto più questa è stata negata là dove è la sua sede. L'ansia, l'affanno.... e la retorica traggono motivo dalla disperazione di mai più abbracciarsi col vivo della vita morale.

VII

STATO ED ECONOMIA

1. — Economicità dell'uomo e quindi dello Stato.

Nihil humani a me alienum puto. E poiché può pure dirsi che lo Stato è l'uomo, nulla di umano può essere estraneo all'essenza dello Stato. Ché lo Stato compendia, unifica e concretizza ogni elemento, forma o attività della umana natura; e manchevole sarà perciò ogni suo concetto a cui sfugga alcun elemento di cotesta natura. Alla quale nessuno vorrà mai sottrarre l'agire che serva di mezzo a un fine, ossia quell'agire che è utile, che si configura come una forma peculiare dell'umano operare, e si fa oggetto dell'economia. Nessuno che tenga conto della più manifesta esperienza, potrà infatti negare che l'uomo nella ricerca o meglio nell'attuazione della finalità edonistica che gli è immanente, venga guidato dal criterio dell'utile. La questione sorge quando si vuol determinare il rapporto tra questo aspetto utilitario dell'agire umano e quella forma che è universalmente ritenuta propria del concreto operare dell'uomo, che è l'eticità.

La recente soluzione che fa dell'utile un grado elementare del volere destinato ad attuarsi pienamente come volere etico, e le connesse dottrine del diritto e dello Stato come semplice forza o mera attività economica, ha molto di persuasivo come ogni pensiero che si presenta semplice, chiaro, inquadrato in un sistema di concetti che formalmente siano nettamente distinti; ma ha susci-

tato pure molte perplessità. E lo stesso autore è stato costretto da certo oscuro presentimento di una diversa verità a postulare una forma di attività etico-politica, che tende a unire quel che è stato violentemente diviso, per raffigurare la vita dello Stato come processo di una realtà essenzialmente etica.

2. — *Umanità dell'operare economico.*

Conviene innanzi tutto osservare che l'utile considerato dall'estrinseco è comune all'uomo e agli animali inferiori che sono generalmente concepiti privi dell'essenziale attributo umano, la libertà. Anche l'operare dell'animale inferiore è finalistico e però utile: più stretto alla legge dell'utile che non sia quello dell'uomo, perché più immediatamente edonistico. E però infallibile a differenza dell'operare umano che fallisce non di rado al suo scopo. E la sua infallibilità è connessa al carattere fondamentale dell'operare utilitario dell'animale; che non è libero, ma meccanico, e in tal senso necessario; e però definito *istintivo*. L' istinto è operare razionale, e però sempre adeguatamente proporzionato al fine, ma di una razionalità inconsapevole e trascendente il soggetto operante. Razionalità della natura? di Dio? Certo, non propria del singolo animale che rincorre la preda che servirà alla sodisfazione della fame, o fugge innanzi al pericolo della minaccia che gl' incombe. Da rassomigliarsi perciò in certa guisa al funzionare degli organi particolari di un organismo vivente; il cui funzionamento è sempre razionale, in ragione della sua utilità al compimento del fine generale dell'organismo intero, e quindi del fine particolare e proprio di quell'organo determinato. Razionale per una legge inconsapevole, e però affatto priva di libertà.

Né l'analogia tra l' istintivo operare del bruto e l'azione utilitaria dell'uomo viene meno per l' intervento dell' intelligenza in quest'ultima. Ché l' intelligenza non è

estranea allo stesso agire degli animali inferiori, come è provato dalla complessità di certe azioni resultanti da molte azioni coordinate e tutte insieme ordinate a un fine determinato, e dal sottile accorgimento anzi dalla furberia lungimirante che in siffatti congegni attivi vien dimostrata.

La intelligenza bensì può essa stessa distinguersi tra l' intelligenza dell'animale bruto e l' intelligenza dell'uomo, abbassandosi in quello in una specie di meccanismo inconsapevole ed elevandosi in questo ad attività consapevolmente diretta dalla libera ragione e controllata dal libero giudizio del suo valore. Non importa. Perché l' intelligenza non sarà mai altro che un antecedente dell'azione economica, e potrà quindi servire soltanto a preparare nei suoi termini concreti il problema economico determinato da risolvere. Ma l' agire economico su questo più alto piano che l' intelligenza umana potrà aver preparato sia nella definizione più esatta del problema, sia nella più perfetta cognizione dei mezzi opportuni a cui ricorrere per la soluzione del problema stesso, sarà sempre una sorta di operare istintivo, necessario, meccanico, senza libertà. Che l'operare economico avvenga a un piano inferiore o superiore, non conta: ciò riguarderà le condizioni che l'astratta analisi potrà attribuire a tale operare, ma non toccherà la natura di esso.

3. — *Operare utilitario o utile?*

Bisogna invero distinguere con ogni cura il significato dell'umano, a cui appartiene certamente l'operare utile. Che sarà propriamente utile e non utilitario se *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. Giacché utilitario si dice comunemente distinguendo tra l'operare e l'effetto suo: questo ritenendo utile, e quello invece utilitario, ossia diretto all'utile. Laddove, anche qui, come in etica, l'effetto a cui l'azione s' indirizza non è da concepire

come un che di esterno all'azione, ma come l'azione stessa. Utile non sarà certamente l'acqua per dissetarsi; perché codesta utilità non ci sarebbe mai se non ci fossero assetati; e una volta posto il rapporto tra il soggetto e la cosa, l'utilità non è più né nella cosa indipendente dal soggetto anteriormente al rapporto, né nella cosa comunque posta fuori del rapporto; ma nella cosa in quanto goduta e cioè assorbita nella sua relazione col soggetto che ne profitta. In questo caso, utile sarà il dissetarsi: ossia l'azione che, cambiando il preesistente rapporto tra l'uomo e il mondo circostante, fa di questo qualche cosa di partecipante al circolo della sua stessa vita, e crea perciò nell'uomo stesso un nuovo uomo: da assetato che era, dissetato. Noto il ridicolo, cioè l'assurdo, dei tesori nascosti e sottratti perciò ad ogni uso. Ovvio che il denaro ha un valore economico soltanto se si spende e vale come mezzo per l'acquisto di beni goduti effettivamente, che l'uomo per mezzo del denaro si procura per la sodisfazione dei suoi bisogni e quindi la trasformazione del suo proprio modo di essere e il perfezionamento edonistico della sua persona. Trasformazione e perfezionamento che non sono bensì conseguenza dell'operare utile; ma questo stesso operare. Il quale infatti reca piacere, ma finché esso duri e sostenga con la sua attualità il senso di sodisfazione che è piacevole. E quando esso vien meno, succede la sazietà, la noia, la nausea: *surgit de medio fonte leporum amari aliquid*. E come bisogna aver sete per provar gusto a bere, il gusto cessa appena ci si disseta; ed è impossibile più bere. E però la gioia, la felicità è in noi, e non nelle cose; e appena si spenga quella vita interna che ci fa amare le cose e gli uomini e gioire di viverci in mezzo, insieme con quel nostro interno fervore cade la realtà che lo accendeva, il mondo si discolora perché si spegne la luce che lo illuminava dal centro del nostro cuore.

Utili dunque non sono le cose naturalisticamente col-

locate innanzi a noi, né le cose come possono uscire dalle nostre mani, ma soltanto le azioni con cui, mediante le cose, ma sopra tutto mediante il nostro sforzo, riusciamo a creare un nostro modo di essere che senza il nostro sforzo non avrebbe potuto esserci mai: a creare quindi in noi un nuovo uomo. Questo l'utile di cui l'uomo può parlare: un utile che è *causa sui*. (Marx e il lavoro astratto?)

4. — *Umano e subumano.*

Ma questo utile *causa sui* che l'uomo sente alla base stessa della sua vita, appartiene egli all'attualità della sua vita spirituale?

L'uomo è anima e corpo. Tutti ne sono persuasi e i dissensi e gli errori cominciano quando si vuol concepire il rapporto dei due termini. Ci sono i filosofi della copula indifferente (*e*), come sono stati chiamati, che irretiti nel dualismo di due autonome sostanze, non hanno modo di rendersi conto dell'unità, che è il dato certo della nostra costante e incontestabile esperienza. Se le sostanze sono due, ciascuna è infinita, e dall'una è assolutamente impossibile passare all'altra. E il corpo non può essere altro che *obiectum mentis*, come dice Spinoza, sicché la mente, non potendo uscire da sé, non ha modo di porre una sostanza corporea distinta dalla sostanza pensante, altro che per un dommatismo ignaro del suo arbitrio. Ma tutte le difficoltà sorgono dal fatto di aver voluto intendere l' idea del corpo senza cominciare dal ricercarne la genesi. Poiché tutti parlano del corpo come del fondamento della loro vita spirituale. Tutti lo vedono, lo toccano e pensano che nulla sia a loro più noto; onde vien fatto comunemente di ritenerlo come la pietra di paragone di tutto ciò che sia da conoscere con evidente certezza. Ma nessuno, in verità, sarebbe capace lì per lì di dire che cosa sia questo corpo che ognuno è sicuro di conoscere

più e meglio di qualsiasi altra parte del mondo che gli è presente al pensiero.

5. — *Il corpo e l'anima.*

Intanto converrebbe riflettere prima di tutto, che il corpo di cui ognuno parla, è per l'appunto il *suo* corpo: quello cioè che egli dice suo, in quanto lo ha lì, nella sua coscienza, termine immediato del suo primo e fondamentale sentire, senza del quale egli non sentirebbe nulla mai. Questo primo ed elementare sentire, questa originaria coscienza che ogni uomo trova alla radice di sé medesimo, quando faccia astrazione di tutto il determinato contenuto della sua esperienza e si arresti a quel principio da cui questa esperienza deve avere preso le mosse per costituirsi gradualmente nella ricchezza delle sue attuali determinazioni, è essa l'anima per cui ogni uomo sa di esserci e vivere. Or bene, fin da questo suo modo più rudimentale, il sentire — che è l'anima — non è un sentire che sia vivere semplicemente, o meglio esser vissuti da un principio che trascenda la nostra individualità. Perché questo sentire noi lo troviamo proprio alla radice del nostro essere, ossia di noi: lì dove noi cominciamo per l'appunto ad esser noi, con la nostra unica e inconfondibile individualità. Quel sentire è perciò *sentirsi*: oscuro sentirsi in cui però già si contrappone un senziente e un sentito, che sono identici e sono diversi: diversi fino ad essere l'uno l'opposto dell'altro, e quindi la negazione dell'altro; ma, ciò nonostante, tutto uno stesso essere, perché la stessa loro identità dà un significato alla loro opposizione.

L'anima pertanto dentro di sé stessa si sdoppia: ed è anima (sé stessa) e il suo opposto, il contrario di quel che sente: il corpo, che è sentito e non può sentire, perché è il *termine interno al sentire dell'anima*. Lì, nel profondo,

alle origini della storia della propria vita psichica, l'uomo incontra per la prima volta il suo corpo, e comincia a conoscerlo. Alla prima occhiata, per dir così, ch'egli getta su sé medesimo, portato com'è a conoscere sé stesso (poiché tutto il suo essere è essere autocoscienza), ecco presentarglisi il corpo, in rapporto col quale gli si presenteranno tutti gli altri corpi, tutta la natura, l'universo fisico. Ed ecco perché il corpo è alla base della vita dello spirito: quel corpo che è unico e perciò infinito; ancora affatto indistinto e indeterminato; ma che si determinerà a mano a mano che si verrà sviluppando la vita psichica con l'arricchimento progressivo di tutte le sue determinazioni. Le quali non proverranno di certo all'anima *ab extra* (che sarebbe impossibile data la sua infinità, e l'infinità del suo stesso contenuto originario, o corpo), ma dal suo stesso ritmo di alienazione da sé, o sdoppiamento, e di ritorno a sé nell'unità della sua sintesi. In un secondo tempo pertanto ognuno costruirà dentro di sé o del pensiero un suo corpo fisico, anatomico e fisiologico sempre più differenziato; ma questo corpo ulteriore dell'anima sarà sempre svolgimento e trasformazione di quel corpo primitivo e immanente, che resterà sempre il nucleo di tutte le forme più differenziate. Svolgimento e trasformazione non dell'idea del corpo, ma di esso stesso corpo, che nasce per l'anima e dall'anima, e vive tutta la sua vita sempre per la virtù creatrice che è la *vis interna* dell'anima. E che è infatti la vita tutta dell'uomo se non una cura assidua e incessante, educatrice e spiritualizzatrice del proprio corpo, reso dal nostro volere strumento sempre più docile e veicolo sempre più rapido dei fini dello spirito, nel perpetuo processo di autoformazione onde questo trae sé stesso dal suo opposto — in cui egli ancora è sommerso e non viene a luce; in cui non egli è, ma la sua negazione; non è libertà, ma meccanismo; non il divenire che è dello spirito, ma l'immediato essere che è della natura? Corpo, natura, meccanismo: l'opposto della li-

bertà, che è l'attributo dello spirito. Or come lo spirito può venire dalla sua negazione?

Siffatta provenienza, a cui si lasciano adescare positivisti e naturalisti, è superficiale apparenza di qualcosa d'impossibile e assurdo. Apparenza che deriva dal vedere l'opposizione — che è opposizione rigidissima, che male positivisti e naturalisti si industriano di attenuare per vedere di rendere possibile l'impossibile — e non vedere l'unità che è alla radice degli opposti.

Non dal corpo viene l'anima. L'anima viene dall'anima, come senso di sé originario, che contiene in sé l'antitesi del corpo e dell'anima in quanto la produce; ma la produce per risolverla nella sua attuosa unità, che importa bensì il corpo, e il corpo nella sua più netta opposizione all'anima in quanto questa è negazione del corpo; ma importa anche la negazione della opposizione, e quindi del corpo in quanto astratta negazione dell'anima.

Il corpo dunque è un negativo che si nega: e se non si negasse, non avrebbe neanche il significato negativo che gli spetta. L'analisi che distingue nella sintesi gli opposti, e che fissa perciò astrattamente l'essere del corpo, si afferra bensì a qualche cosa di realmente esistente che concorre al concreto essere della sintesi; ma che in questa dimostra negativamente la propria esistenza come l'astratto che nel concreto entra negando (superando) la propria astrattezza. Scendere al di sotto della sintesi e quasi smontarla per dividere i momenti da cui essa logicamente risulta, è possibile e lecito; ma a patto di avvertire e tenere ben presente che questi momenti hanno la loro concreta realtà nella sintesi che li unifica, anzi unitariamente li pone nella loro stessa distinzione e opposizione. Nella loro astrattezza analitica non sono l'uomo, ma il subumano, che presuppone l'uomo; il quale trova in sé il *subumano*, ma è già sopra di esso, e con la sua superiore energia lo pone in essere e gli dà titolo per concorrere alla formazione dell'esistente.

Tale la posizione del corpo, e della natura in genere. Non è umano, ma subumano: qualcosa che è lì sulla soglia; ma la soglia è già sorpassata. E sulla soglia ancora resiste e dice no a tutto ciò che è di qua, e può essere solo di qua dalla soglia. È spazialità e perciò tempo; è meccanismo perché molteplicità; è immediatezza, laddove di qua dalla soglia è mediazione, unità, libertà.

6. — *Naturalità dell'utile.*

In questa sfera del subumano è forse da ricordare l'utile come ciò che risponde a un fine; e che è la stessa volontà in quanto meccanica (e sia pure istintiva) coordinazione e adattamento a fini. Una volontà che l'uomo può vedere in sé stesso come il corpo è sentito dall'anima: cioè come il suo opposto: la negazione della volontà vera e propria; una sorta di volontà naturale, che le sta davanti come forza e semplice forza che non abbia altra razionalità che la sua corrispondenza al fine. E che resterebbe pura astrazione, se non fosse assunta a contenuto di una volontà vera e propria, conscia di sé e libera. Ma, nella sua astrattezza, ha la sua legittimità, come il negativo della libertà; come quel non essere, dalla cui negazione può sprizzare.

Non c' è anima senza corpo e non c' è pertanto volontà spirituale senza questa volontà immediata, forte, corposa, come forza che si sprigiona dalla stessa natura: ossia come natura che la volontà può superare soltanto contenendola e così governandola. Questa volontà immediata è la volontà utile (cfr. § 3), qual' è e si viene foggiando nel corpo che è lo *strumento* per eccellenza dell'anima, e cioè appunto della volontà vera e propria: nel corpo dove per l'anima s'accende il piacere e tutto l'edonismo di ogni utile; nel corpo che, fissato che sia nella sua astratta opposizione all'anima, ha le sue leggi meccaniche, necessarie, e non conosce libertà.

Questa astratta volontà del corpo — che in concreto è posseduta come risoluta nella volontà dello spirito — e che volontà propriamente non è, perché immediata come tutto ciò che è corpo o natura, e perciò suggerisce l' idea dell' istinto che è oscura volontà naturale, si rappresenta alla coscienza come il doppio fondo del volere. Il quale perciò, si distingue in puro volere che è forza, senza di cui non c' è fare né buono né cattivo, e volere etico che, elevando all'universalità dello spirito l' immediato volere, si attua come azione morale. E sopra questo doppio fondo s' impianta quella astratta scienza che è l'economia nata infatti come la scienza della vita edonistica dello spirito [1].

7. — *Le scienze della logica dell'astratto.*

C' è infatti una logica — la logica comune o dell' identità — che tratta queste ombre del pensiero come cosa salda: la logica del logo astratto che scambia il pensiero (e quindi la realtà) col pensiero che è semplice oggetto dell'attuale pensare, e lavora su questo oggetto come per sé esistente, laddove in concreto esso non è esistente se non in funzione del pensare attuale.

I filosofi più antichi e più ingenui assumono l'essenza che si manifesta in questo astratto pensiero, come la stessa realtà naturale. Da Socrate in poi si ha coscienza della idealità di codesto pensiero, e si distingue tra concetto del reale, e reale in sé.

Ma, reale o concetto che si dica, questo astratto, pensiero, una volta sganciato dal soggetto pensante e veduto come un essere oggettivo, che il pensiero attuale sempre deve presupporre, si dica esso, con Platone e con tutti

---

[1] Erronea l' interpretazione della « virtù » del Machiavelli come pura forza. Essa è già forza morale, come quella dello Stato.

i metafisici che in lunga tratta seguono le sue orme, *idea*, o si dica *natura*, la logica di tale posizione trae di necessità ad annullare lo spirito come soggetto che s' impossessa del reale nella sua libertà[1], e ad irrigidire tutto il reale in uno schema che è la negazione dell'essenza dello spirito: eterno spettatore ignorato!

8. — Lo schema del naturalismo nella logica dell'astratto.

In cotesto schema di un essere opposto all'uomo che lo pensa si comincia a toglier via tutto che l'uomo mette di suo pensandolo. Nasce subito con Democrito la distinzione delle qualità primarie e secondarie; e sottratte queste, la natura, l'esistente che solo ci sia, sarà meccanismo di molteplici esseri distinti e separati, che si muovono in uno spazio vuoto, dove il movimento si comunica da un essere all'altro e ogni movimento è causa ed effetto insieme di altri movimenti. Determinismo universale, ferrea legge che lega ogni essere a sé stesso e a tutti gli altri in un sistema rappresentabile *pondere, numero et mensura*, e che nella matematica potrà perciò ricevere la sua forma esatta. *Incipis numerare,* dice S. Agostino, *incipis errare*: ma della Trinità divina che è spirito. Ed è vero il contrario di ciò che è per definizione il contrario dello spirito. Galileo ha ragione: la natura è scritta in caratteri matematici. Ed è ragione, che tutte le scienze orientate secondo la logica dell'astratto verso l'astratta

---

[1] Basta ricordare la teoria delle idee innate che, inventata da Platone, si torna sempre a riprendere in cotesta posizione metafisica per salvare una parvenza di spirito (valore, libertà) di fronte alle idee, e in genere al reale. Ed è invece una conferma della nullità dello spirito che da tale posizione deriva. Infatti con le idee innate si ha uno spirito che non è spirito, perché immediato e privato di libertà, e quindi di valore.

natura, tendano a matematizzare. E lo stesso Platone, il grande idealista ma ignaro della logica del concreto, civetta anche lui con la geometria, e finisce col credere che questa sia la più appropriata introduzione al sapere filosofico. Chi dice natura, dice meccanismo; e chi dice meccanismo, dice matematica.

9. — *La forma matematica dell'economia.*

Nessuna più evidente riprova del carattere naturalistico dell'economia che la sua esigenza incontrastabile e perfettamente legittima di essere trattata in forma matematica. Che è il sigillo del carattere meccanico, causale e assolutamente deterministico, e perciò subumano delle sue leggi. In cui la volontà veramente umana tende sempre a interferire per piegare la rigidezza matematica alle esigenze mutevoli della politica governata dalla libertà, nella quale si specchia il costante divenire dello spirito, sempre nuovo nella incessante creazione che fa di sé stesso. Certo, l'appellativo di economia politica è una contradizione in termini, se l'aggettivo non vuol essere semplicemente un modo di contrapporre questa più concreta economia a quelle certamente più astratte che sono l'economia domestica e privata, ma deve significare un carattere essenziale impresso alla economia dalla sua politicità, ossia dalle esigenze della politica. Sarebbe come parlare di una matematica o di una meccanica politica, fuor di metafora. Economia è meccanismo, e politica è libertà. Ma l'appellativo può valere di monito agli economisti circa la necessità di tollerare in santa pace che gli uomini di Stato facciano talvolta una loro economia antieconomica, se deviazioni dalle leggi derivanti dalla finzione dell'*homo oeconomicus* fossero consigliate dalla situazione in cui lo Stato deve agire.

10. — L'utilitarismo.

Lo Stato è come il singolo individuo il quale, com' è noto, si trova non di rado innanzi a un conflitto che la morale utilitaria, suggerita dalla concezione economica della vita, dirime con l'osservare che il vero utile dell' individuo non è quello che contrasta, ma quello che coincide con l'onesto. (Il vero interesse del bottegaio è quello di dare il giusto peso, ecc.). Che è una confessione dirimente: perché se per agire utilmente bisogna aspettare a sapere quale sia il nostro dovere, vuol dire che l'utilità non è per sé stessa un criterio sufficiente della condotta, alla quale, luce e norma posson venire soltanto dalla rivelazione del dovere etico. Ed è prova che l'uomo agisce umanamente, anche per conseguire quel piacere e quella felicità a cui la natura sua lo porta, solo se si affranca dall' immediata inclinazione al piacere, dall' istinto che lo scorge in maniera infallibile al conseguimento di esso, e si eleva al di sopra di questa sua greve naturalità nella sfera dello spirito e della libertà. E credere che l' interesse bene inteso possa essere soltanto il risultato di un calcolo utilitario che prescinda da ogni considerazione morale, può solamente chi si lasci sfuggire la differenza essenziale tra l'utile e il dovere, che conferisce all'agente quella dignità di cui egli ha bisogno se voglia provvedere al suo bene inteso interesse. La quale differenza consiste sempre nella libertà che è nell'azione etica, e non è nell'azione utile in quanto utile, e in quanto tale necessaria come l' istinto. E insomma l'utilitarismo superiore e fondato sulla libertà, non è più sistema dell'utile, ma dell'etico.

11. — L'edonismo.

E altrettanto si dica dell'edonismo. Perché c' è un edonismo risoluto nella concezione etica dello spirito,

dove il piacere non è altro che il positivo dell'atto spirituale — inscindibilmente congiunto, come avvertì Platone, col suo negativo, il dolore; — e c'è un edonismo naturalistico in cui il piacere, al pari dell'utile, è veduto dall'esterno come dato o fatto naturale, ed è infatti ciò che lo spirito deve superare o negare per realizzare la sua libertà. Il piacere stesso di Epicuro tendeva, come ἀλυπία a sottrarsi a questo concetto naturalistico, a cui si arresta l'edonismo anetico, e a raggiungere la libertà dell'animo padrone di sé medesimo. Ma quando l'utile si definisce ciò che procura il piacere, due sole sono le possibilità: o si cade nel basso edonismo, e l'economia che resta al di sotto dell'etica e se ne distingue nettamente, è scienza naturalistica; o si sale all'edonismo superiore, e l'economia si risolve in etica; come in Spinoza la cui ricerca della felicità, condotta con ogni studio sul terreno del naturalismo, mira alla libertà, e s' illude di raggiungerla.

12. — *Moralità ed eudemonia.*

Così la polemica kantiana contro la morale eudemonistica si rivolge contro l'eudemonismo del piacere astratto, puro fatto naturale; ma cade nel nulla se si pensa a quella superiore identità di moralità ed eudemonia a cui anche Kant tende, sebbene per vie improprie e che non possono condurlo alla mèta, perché nella finale unità dei due termini egli pensa sempre questi due termini nella loro astrattezza e contradittorietà o reciproca esclusione. Se infatti il vero piacere è la positività dell'atto spirituale, ogni piacere che si ricerchi fuori dell'atto virtuoso, come suo giusto premio, non può essere vero piacere, ma un piacere vuoto e accidentale, frutto di un arbitrio che intervenga dall'esterno ed in contrasto con la natura dello spirito ripugnante ad ogni estrinseca interferenza demolitrice della sua immanente libertà. E in conclu-

sione si viene così a privare la virtù del premio che le appartiene per imporgliene a forza uno che non le spetta. Tante volte perciò fu intravvisto che *praemium virtutis ipsamet virtus*, come dell'arte è premio la gioia dell'artistico creare, della quale non ci può essere alcuna superiore, e neanche, per l'artista, una inferiore. Poiché quella è la sua, l'unica, e l'accomuna con gli dèi. Il piacere, il divino godimento dello spirito, è l'essere dell'atto spirituale in quanto si oppone al suo non essere, e lo vince.

13. — *Natura e Spirito.*

In Gentile la dialettica nel puro senso hegeliano scompare!

Tutte queste dilucidazioni sono forse sufficienti a farci intendere la relazione che c'è tra Stato ed economia: Stato che è concreto e universale volere, ed economia che concerne la vita subumana dell'uomo: quel subumano, corporeo e naturale, che è bensì nello spirito umano, ma come momento astratto e perciò superato.

L'economia, a questo titolo, è nella volontà, e perciò nello Stato; ma superata, eticizzata, spiritualizzata, trasfigurata cioè nella luce che è propria del mondo della libertà. Nel quale l'uomo non resta schiavo della natura; non perché possa sottrarsi alle sue leggi e non farne caso; ma di queste stesse leggi, ossia della conoscenza sempre più esatta che ne viene via via acquistando, si serve a' suoi fini, modificando gli stessi dati della natura per fare la sua natura.

La storia dell'uomo è questo asservimento progressivo della natura in cui egli vive, e questa progressiva ricreazione della natura che sia la natura dell'uomo. Che se non arriverà egli mai, secondo il sospiro del poeta, a togliere di mano al Fato il telo della morte, ciò gli accade nel piano stesso della natura, che non è il suo; ma egli si accampa, com'è ragione, nel campo suo, che è quello dello spirito, e qui disarma il Fato, e conquista vita im-

mortale. Dove l'uomo avanza, la natura che lo limita ed annienta, si ritrae e piegandosi al volere umano concorre al regno dello spirito. Le montagne e gli oceani da natura posti in mezzo alle genti a dividerle e sequestrarle le une dalle altre, sono dal genio dell'uomo, le une traforate e percorse dalle locomotive, valicati gli altri e corsi dalle navi per diventare vie di comunicazioni e affratellamento. Le paludi pestifere sono prosciugate, e diventano campi irrigui e fecondi dell'umano lavoro, fonti inesauribili di ricchezza e di vita dove seminavano miseria e morte. Le viscere del suolo sono assiduamente frugate perché diano all'uomo metalli, combustibili e carburanti; e tutta la terra e l'aria, al pari delle acque del mare, vengono alle mani possenti dell'uomo, che ne fa strumenti del suo volere, e cioè della civiltà che lo spirito crea nei millenni.

14. — Economia e politica.

Le leggi dell'economia naturalistica e matematica sono leggi del logo astratto, ossia di una scienza costruita astrattamente come d'un pensiero a sé stante e indipendente dall'uomo, che teoreticamente l'apprende ed accoglie nella sua mente, senza mettervi nulla di suo. Ma l'uomo, appresa che l'abbia, ossia costruita che l'abbia, se ne serve nell'ulteriore processo della sua vita spirituale, giovandosene ai fini dello spirito, che all'economia sono ignoti, nel quadro che, quando si passi dal logo astratto al concreto, sorge per l' irrompere del soggetto pensante con i suoi problemi. Problemi che in sede di logo astratto, o, come si dice, di scienza, non avevano senso, sorgono e richiedono soluzioni che l'astratta economia non può dare. Aspettarle da essa sarebbe come chiedere al teorico dell'acustica la soluzione d'un problema musicale.

E la pretesa dell'economia pura di interferire nella politica e dettar leggi allo Stato senza tener conto dei

problemi peculiari che storicamente si pongono per la vita sociale nella sintesi concreta de' suoi momenti, è la fonte perpetua di contrasti insanabili tra gli economisti teorici, chiusi nella roccaforte della lor matematica che li mette al sicuro da ogni incontro spiacevole con la realtà, e gli uomini politici che sentono all'aperto il pesante fardello delle loro responsabilità verso la vita sociale.

CFR HEGEL : UN ABISSO

VIII

STATO E RELIGIONE

1. — *Rapporto essenziale tra i due termini.*

In modo negativo o positivo non c'è Stato che non si occupi della religione del popolo, oscillando tra la religione di Stato della teocrazia e la separazione della Chiesa dallo Stato della democrazia agnostica e pseudo liberale. Lo stesso separatismo ha un atteggiamento polemico, che non si concilia col suo preteso agnosticismo. Non c'è Stato che ignori la religione del suo popolo per lo stesso motivo per cui non si può disinteressare de' suoi costumi, delle sue idee morali, così strettamente connesse con quelle politiche, ecc. La ragione di questo rapporto necessario tra Stato e religione non può derivare se non dalla natura stessa di quello. Il quale mira alla pace, all'ordine pubblico che ne è la manifestazione esterna, all'*unità* insomma dello spirito popolare per la sua immanente tendenza a realizzare la volontà del popolo: cioè la volontà dell'uomo. Il quale è religione; o meglio la contiene. Come autoconcetto, è religione sia nella immediatezza del soggetto (quell' interno in cui ogni uomo sente non so che divino), sia nella immediatezza dell'oggetto, che è tutto e non lascia posto neppure per l'uomo che, innanzi ad esso, perciò piega le ginocchia e adora.

Sicché lo Stato bisognerebbe che non fosse umanità dell'uomo per potere non contenere la religione. Lo spirito laico (lo Stato laico) è una favola.

Nella volontà Dio è il voluto, la legge. La quale, nella sua rigidezza ha la necessità inderogabile del divino. Si ricordi la legge di Pindaro, sovrana dei mortali e degli immortali [1]. La religione è immediatezza. La naturale alleanza del trono e dell'altare. L'imperatore che si oppone al Papa in quanto lo stesso impero ha origine divina. Il re è re per grazia di Dio. Così la legge è legge, se è rigorosa, inderogabile, ferma: voluta da Dio. Quella è la posizione dello Stato come diritto.

E come piena moralità ricorre dal Dio oggetto al Dio infinito che è alla radice del soggetto, punto in cui s'incentra il tutto.

2. — *Laicità.*

È forza distinguere tra *laicità* negativa e positiva: quella di chi ignora la religione, e vi rinunzia; questa, di chi la conosce, se l'appropria, ma la supera. Questa è la laicità superiore dell'uomo (e dello Stato) che sa la religione elemento essenziale alla propria esistenza; e cura perciò il suo sviluppo, promuove l'educazione religiosa, favorisce la religione nazionale, ecc. e mira a risolvere l'immediatezza della religione nella mediazione critica dell'autoconcetto (del pensiero). La laicità inferiore è la laicità degli ignari e degli impotenti. Ma Dio, anche ignorato e disconosciuto, è sempre lì nel fondo del nostro cuore; e ci punge, ci agita, ci turba finché non sia stato scoperto e confessato. Ed è lì, sempre immediato, innanzi ai nostri occhi nella sua ferrea logica di essere necessario nel sistema di tutte le sue necessarie determinazioni.

---

[1] Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων.... Fr. 169 (SCHROEDER).

3. — « *Religio instrumentum regni* ».

La religione non è dunque invenzione di accorgimento politico che se ne serve come di strumento di governo. Campanella ha ragione contro il machiavellismo ritenuto un sistema diabolico: un achitofellismo. La religione dello Stato è non qualche cosa di esterno alla etica volontà di questo; ma suo elemento costitutivo. E chi per riuscire a rappresentare nella sua perfetta antinomia lo Stato, finge di riconoscere una Chiesa che serva ai suoi fini « terreni », potrà servirsene come di uno specchietto per le allodole; ma fino a un certo punto. Dopo, l' inganno è scoperto, e quest'arte politica sopraffina fallisce. Perché una religione che sia uno strumento utile a fini estrinseci alla sua natura, non è religione. E chi vuole attingere a questa la forza che questa infatti può conferire, bisogna anzitutto che la rispetti come religione; la tenga in alto egli stesso, ci creda, la tratti insomma seriamente per quel che essa è. Come chi vuol curare un morbo con un farmaco deve cominciare col procurarsi il farmaco genuino. Né religione, né altra forma della vita dello spirito avrà mai valore strumentale, poiché tal carattere contraddice alla finalità e libertà e infinità dell'attività dello spirito in generale.

4. — *Immanenza della religione nello Stato.*

Lo strumento è qualche cosa di estraneo all'azione che se ne serve, e cioè al soggetto che compie l'azione. Quando lo stesso strumento comincia a vedersi come qualche cosa d' intrinseco all'azione, e questa, in concreto, come la stessa determinatezza del soggetto operante, allora lo strumento cessa di esser qualche cosa di arbitrario e accidentale, come ogni strumento, per diventare l'attributo costitutivo del soggetto nella sua stessa essenza.

P. e. lo scarpello dello scultore, o il pennello del pittore, o la penna dello scrittore: nei quali, ogni volta, lo strumento è un complemento della persona, al pari del suo corpo. Il quale per chi crea spiritualmente (scolpisce dipinge, scrive) è esso stesso qualche cosa d' interno allo spirito agente, e che il soggetto infatti non sente come qualche cosa di estraneo a sé, da piegare al proprio volere e usare come mezzo del proprio fine, se non quando esso resiste alla sua libera azione e l' inceppa, e stride e si fa piuttosto conoscere come un limite e un impedimento anziché strumento del suo agire.

Egli è che lo spirito è sempre tutto lo spirito. E come l'arte, come la morale, così la religione non manca mai in alcuna forma della sua attività. E un'attiva politica vuota di ogni religiosità sarebbe — come accenna ad essere ogni volta che sia la politica di uno spirito, dall'aspetto religioso, scarsamente dotato — una politica artificiosamente bruta e meccanica, priva d'afflato spirituale, impotente di quella impotenza che inficia lo spirito ogni volta che esso non è lo spirito sano, tutto lo spirito, nella sua schietta natura, nella pienezza della sua vita: quella impotenza che è della parola dell'uomo insincero, del pedante d'ogni specie, che non dice quel che sente, e sente quel che non dice, né sa più dire per effetto di educazione e artificiate abitudini quel che sente come tutti gli altri; ed è dell'azione che non agisce per una ferma volontà ma per semplice velleità. La quale è volontà mancata; e mancata perché senza carattere, che importa unità di tutto lo spirito nell'atto del volere.

Ma che è la religiosità immanente al serio operare politico ? È la religiosità di chi crede in Dio, comunque vi creda; e lo sente presente in ogni momento della propria coscienza come giudice che gli chiede conto di ogni suo pensare o sentire; cioè di tutto quello che egli è, con la sua libertà e la sua responsabilità: né parola, né giudizio, né sentimento che non sia una volizione sua, di cui egli

debba render conto. Un giudice, al cui giudizio non è possibile sfuggire, senza precipitare nell'abisso del nulla. Questo giudice, umano che sia, si presenta all'uomo come trascendente la sua umana e mortale natura, come superiore e supremo a cui non si può non sottostare senza abbrutirsi nell'oscuramento totale della propria coscienza.

È la stessa religiosità che fa la serietà morale di ogni uomo, anche se per astrazione si consideri come soggetto privato; e in ogni forma della sua attività (scientifica, artistica, ecc.). La religiosità aggiunge all'obbligazione morale il sigillo di quell'assolutezza che è un limite della libertà, e che nasce dalla immediatezza dello spirito che il ritmo della sintesi spirituale deve negare e superare, ma non può non incontrare come limite appunto da negare e superare: limite eterno, che fiacca eternamente l'arbitrio del soggetto nella libera posizione di sé medesimo. Eterno oggetto, che nella sua immediatezza s' immedesima col soggetto immediato, fronteggiando *a parte ante* come *a parte post* l'atto dello spirito, in cui è la concreta individualità dell' Io. E fronteggiando l' Io si presenta sempre come puro oggetto, infinito oggetto, annullatore della soggettività dell' Io con la posizione di un Assoluto che non è l' Io stesso.

Cotesta religiosità è un momento dell'autoconcetto, e perciò del volere, e perciò della morale. Alla quale dunque propriamente non s'aggiunge; ma è immanente come quella senza di cui non ci sarebbe moralità. Né quindi ci sarebbe lo Stato.

IX

STATO E SCIENZA

1. — *Scienza e filosofia; e rapporto di questa con lo Stato.*

Della scienza si parla in doppio senso. Una volta è la scienza *stricto sensu*, che si dice anche sapere: sapere ordinato, costruito con rigore di metodo, controllato storicamente nel suo svolgimento. Una volta è critica di questa scienza e sistemazione del sapere in un concetto del tutto e quindi del soggetto del sapere che è l'uomo. Nel primo caso c'è un pensiero ma provvisorio, e perciò astratto e dommatico; nel secondo caso il pensiero ritiene di aver superato lo stato provvisorio, di aver vinto l'astrattezza e di essersi liberato dal dommatismo del sapere provvisorio e particolare. S'intende che chi fa questa distinzione è la filosofia, che avverte la provvisorietà, particolarità e dommaticità del semplice sapere scientifico. Ma è pur chiaro che la scienza, come tale, non può lasciarsi sfuggire la propria particolarità e astrattezza senza atteggiarsi a filosofia; e poi, per quanta possa essere la presunzione d'una scienza a non sottomettersi a una critica filosofica superiore, è anche chiaro che ogni scienza, incapace di sottrarsi al dommatismo che è una conseguenza necessaria della sua particolarità, postula — quale che sia l'atteggiamento dello scienziato verso la filosofia — una forma di pensiero che sia consapevole del dommatismo e cominci per ciò stesso a istituirne la critica, che è filosofia.

Del resto a parte i filosofemi dei filosofi e degli stessi

scienziati risoluti sempre di far buona guardia alle loro posizioni, l'uomo vive di un suo concetto chiaro od oscuro del mondo e delle proprie possibilità. E però la filosofia è nell'aria che si respira: buona o rea, confusa e indigesta o rischiarata da un pensiero gagliardo che la sottopone ad una critica incessante, essa è la sostanza del pensiero con cui tutti gli uomini, singolarmente e socialmente, formulano o criticano i loro programmi di vita, alimentano la loro fede pratica e pugnano per essa e per le istituzioni a cui essa si è legata o in cui si è incarnata: e nell'opinione pubblica, nei giornali, nelle discussioni si esercita senza tregua sulle idee proprie od altrui: più spesso, com' è naturale, su queste che su quelle. Tutti fanno filosofia; ed essa, come il senso comune, corre per le strade, coscienza che l'uomo deve possedere di sé stesso e però del mondo che è il suo mondo.

La scienza pertanto come filosofia (virtuale e pretesa filosofia, o vera e propria filosofia) non può non incontrarsi, anzi coincidere, con lo Stato, forma assoluta di quell'autocoscienza che è l'essenza dell'uomo. E di qui la possibilità del loro empirico accordo o contrasto. Accordo o contrasto, che non avverrebbe mai se i politici e i filosofi si occupassero di cose diverse, dalle quali sarebbero rispettivamente tratti per diverse vie. E che invece in ogni tempo si è verificato, anche quando i filosofi, gelosi del loro pensare che consapevolmente si propone di essere assoluto, e però ha bisogno più che mai di libertà incondizionata, sdegnano ogni contatto con i governanti (si ricordi il rifiuto opposto dallo Spinoza al principe che gli offriva una cattedra) e si studiano di appartarsi dalla vita pubblica e vivere a sé. Poiché anche in questo caso il ritiro dei filosofi è una specie di avversione, ed è infatti riuscito in ogni tempo sospetto e ha suscitato reazioni e persecuzioni. Si ricordi il caso degli Stoici a Roma nel primo secolo dell' Impero: i quali come cittadini del mondo non facevano opposizione, ma pesavano col loro

atteggiamento negativo che era una continua protesta, con effetti politicamente non trascurabili né dall'assolutismo imperiale tollerabili. Chi non sa che il silenzio irrita in certi casi più di ogni ingiuria od insulto? Ma rappresentanti, come i filosofi debbono essere per loro disgrazia, della filosofia, è naturale la pretesa popolare che essi si mettano sempre al di sopra così delle comuni opinioni e di quelli che ne sono governati, come di quel pensiero che in un sistema politico si venga realizzando. Perché la filosofia critica ogni pensiero, lo controlla e lo giudica. Donde l'ovvia pretesa che la filosofia contrasti e non s'accordi mai coi sistemi politici; e l'ovvio sospetto di connivenza ogni volta che non ci sia contrasto ma accordo. Tant'è che nel giudizio degli uomini l'ultima ipotesi a cui si giunge è quella della buona fede; quasi che il filosofo — che è un uomo come gli altri e non è la filosofia — non potesse praticamente mai avere la sodisfazione di trovare in un sistema politico attuale un' ispirazione filosofica affine alla propria; quasi che egli potesse servire meglio la verità combattendo negli altri — perché essi sono a capo dello Stato — quella verità che essi trovano in sé medesimi e che per logica necessità essi tendono a far trionfare socialmente. O si crederà sul serio che Platone fosse mosso da un privato interesse a scrivere le sue lettere al re di Siracusa?

2. — *Necessità di questo rapporto.*

Piaccia o non piaccia l'accordo, che non potrà mai essere scevro d'ogni dissidio data la natura critica del filosofare, e non potrà perciò mai scompagnarsi da certa scambievole diffidenza, l' incontro dello Stato con la filosofia è reso necessario dalla natura etica dello Stato, che non può essere una volontà umana, senza aver coscienza di sé, e quindi un pensiero. Si ha un bel distinguere il temporale dal-

l'eterno, il profano dal sacro, e collocare la filosofia come la religione in alto, in cielo, dov' è il regno dello spirito, e abbandonare lo Stato alle cure terrene. Ma è sempre avvenuto, e avverrà sempre, che tra queste cure terrene lo Stato, prima o poi, male o bene, ma col proponimento di far sempre meglio, senta che gli è pur forza occuparsi della educazione del popolo, di provvedervi, e mostrarsi sensibile agl' interessi della cultura.

3. — *Cultura.*

La cultura è sapere; ma non è sapere determinato, dommatico, informativo; è critica di ogni sapere che come sapere positivo s'accampi nell'uomo senza dimostrarglisi utile, necessario, costruttivo della sua vita e della sua personalità. Del sapere insomma che non sia umano: che non sia cioè il sapere di cui l'uomo ha via via bisogno per recare in atto la sua umanità, e promuovere e favorire la propria formazione morale. C' è un sapere strumentale, che l'uomo può acquistare e far suo; e può trascurare. O almeno pare che ci sia. E c' è senza dubbio se il sapere si considera in astratto; poiché in concreto non c' è istruzione, per grama e gretta e materiale che sia, che non influisca sull'avviamento dello spirito, e non riesca, in qualche guisa, impegnativa del suo avvenire. Si può, restando nelle astrazioni, essere dotti e incolti. Sapere molto e non farne sangue, e non capire più dell' ignorante.

La cultura è sapere che forma l'uomo schiarendo e allargando la coscienza che ogni uomo deve avere di sé, ed esercitando perciò la riflessione sul contenuto del suo pensiero e sul proprio carattere, su quel che egli può e deve fare per andare incontro al proprio destino.

Tale la cultura a cui lo Stato mira in quanto esso stesso coscienza che l'uomo ha di sé e della via per cui tale co-

scienza si sviluppa. La quale cultura tutto abbraccia e nulla respinge, se il sapere s'informa a questa coscienza di sé, che è l'unità e il centro di tutta la sfera del sapere.

4. — *Scienze naturali.*

La stessa scienza della natura, ogni scienza utile al dominio della natura (matematica, economia) e di ogni sorta di forze o principii che solo naturalisticamente sono concepibili, rientra nella coscienza del mondo che è complementare alla coscienza di sé, propria della filosofia. Purché si tenga presente siffatta complementarità, la scienza è cultura ed appartiene al filosofare.

La filosofia si dirà, in conclusione, costitutiva della coscienza che lo Stato avrà di sé, se non si chiude in una intuizione statica della propria sostanza o del proprio modo di essere, ma ha un programma, un concetto della propria missione; come ogni uomo è uomo in quanto, oltre a sapere il proprio passato, tiene presente pure in qualche modo il proprio avvenire e sa di averlo nelle sue mani.

Non c' è infatti uomo di Stato che non abbia, almeno *in nuce*, una sua filosofia.

5. — *L'obbligo di critica della filosofia.*

Non è tuttavia da meravigliare se il comune postulato verso la filosofia è che essa non si lasci andare a funzione di filosofia di Stato (*proh pudor!* i filosofi salariati!). Non certo si può pretendere dal filosofo un'opposizione faziosa e immotivata. E che, dovendo scegliere il suo posto tra un governo e i suoi oppositori, egli abbia il dovere di schierarsi con questi contro di quello — tanto per fare per bene la sua parte — anche se gli paresse che veramente costoro stiano dalla parte del torto! Ma uno

statista, che è una persona fisica, oltre che un indirizzo politico, un regime, un determinato assetto politico, rappresenta sempre nel suo aspetto positivo, in quanto è quello che è, e si pone come un determinato sistema giuridico (un voluto), qualche cosa di statico e astratto, che la vita dello spirito nell'atto sintetico dell'autocoscienza (e però della filosofia) deve negare e superare. La filosofia perciò apparisce, giustamente, dotata di una funzione critica; e quindi non alleata o peggio asservita al Governo, ma negativa del sistema e promotrice di progresso e di ideale. Il filosofo dev'essere sempre l'apostolo dell' ideale, non mai il patrono o tutore del fatto compiuto.

Ma, in primo luogo, c' è critica e c' è autocritica. E la vera critica, positiva ed efficace, non è l'astratta critica esterna, ma la critica interna che è infatti concreta, perché si attua lì stesso dov' è il pensiero criticato; ed è perciò autocritica. E però la critica seria deve avere un punto d'unione col sistema che critica. E non bisogna lasciarsi sfuggire, se si parla di filosofia assolutamente, che lo stesso governo o regime compie, bene o male, questa autocritica; e la può compiere in quanto esso stesso ha in sé una sua filosofia.

In secondo luogo, è da considerare che di fronte al voluto la funzione dell'autosintesi dell'attuale e morale volere non è astrattamente negativa, ma negativa insieme e conservativa, com'è proprio del dialettismo d'ogni sintesi. Il voluto è da negare in quanto esso stesso negativo del volere; ma, se si astrae da questa sua negatività del volere, esso rientra nella energia positiva dello stesso volere: e chi respinge il voluto totalmente, respinge lo stesso volere. E fa azione, com' è ovvio anche pel senso comune, puramente negativa, sterile, vana.

Quindi la stessa attività essenziale critica della filosofia importa un essenziale indispensabile riconoscimento dell'elemento o contenuto positivo d'ogni regime, o positivo assetto dello Stato nella sua storica attualità.

Infine, conviene por mente che quando si parla di rapporto tra Stato e filosofia, è arbitrario e pericoloso individuare da una parte l'uno nello statista e l'altra nei filosofi, poiché le opposizioni derivanti da siffatte distinzioni vanno riportate al concreto dell'atto spirituale dove la filosofia per ciascuno è quella che egli capisce e ritiene vera; così la filosofia che esiste per lo statista non è quella delle accademie o scuole, o comunque esistente in separata sede, ma è la sua stessa filosofia; che varrà di più o di meno di quella degli oppositori professionalmente filosofanti, ma è la sola filosofia con cui egli possa fare i suoi conti, doverosi, anzi necessari.

E d'altra parte, lo Stato dentro il quale può soltanto operare, con la sua filosofia, è lo Stato che è in lui, quale egli lo vede e lo vuole; e non un astratto Stato, oggettivamente definibile e collocabile storicamente in un dato luogo e tempo. Fuori di questa interiorità attuale, non ci sono che fantasmi, tra i quali l'immaginazione lavorerà vanamente a concepire conflitti e armonie. E quanto alla favola dei « filosofi salariati » di cui per la Francia di Luigi Filippo parlò quello spirito torbido e fantastico, per quanto alacre e acuto del Ferrari, si sa da tutti gli uomini di buon senso, anche se non appieno informati, che si tratta di una semplice favola. Perché questi poveri filosofi salariati ognuno vede che o erano filosofi e allora (come insegna Platone) non erano salariati, o erano salariati e allora, a dir vero, non erano filosofi, senza escludere che potessero non essere né salariati né filosofi. Che forse fu il caso, quando il Ferrari se la prese così calda.

6. — *Immanenza della filosofia nella politica dello Stato.*

Comunque, dentro o fuori dello Stato che si concepisca, la filosofia è essenziale allo Stato, perché è essenziale alla vita dello spirito. Senza di essa, né Stato, né religione,

né arte, né scienza, né moralità. Perché in qualunque sua forma lo spirito, che non sia un astratto logo, ma viva della realtà del logo concreto, e sia qualcosa di attuale e reale, è quella dialettica dell'autocoscienza che è la radice della filosofia: qualche cosa che è un movimento e rifugge dalla stasi come il vivo rifugge dalla morte: qualcosa, il cui ristagno ogni uomo di una qualche sensibilità spirituale considera come negazione di vita e perdita del valore che solo a questa compete. È la filosofia — la concretezza dell'autoconcetto in cui si compie l'autocoscienza — che è il fermento, l'anima di cotesta vita. Un vigilare e riflettere continuo su quel che si è, su quel che si fa interiormente: una inquietudine flagrante, una insodisfazione che mai non s' acqueta di fronte al nostro essere e al nostro fare immediato.

X

LO STATO E GLI STATI

1. — *Libertà e infinità dello Stato.*

Lo Stato, autoconcetto o volontà, è libero. Perciò infinito. Il concetto perciò di Stato tra altri Stati che lo limitano, è contradittorio. Né vale, come spesso si fa, distinguere tra libertà assoluta e libertà relativa, attribuendo allo Stato una libertà assoluta rispetto al suo interno, e soltanto relativa rispetto al suo esterno.

1°) Se Stato è infinità, uno Stato cesserebbe a questo modo di esser tale appena entrato in rapporto cogli altri;

2°) se lo Stato non fosse libero all'esterno non potrebbe essere libero neppure all'interno [1], perché la realtà in cui la sua libertà dovrebbe esplicarsi all'interno è quella stessa in cui si esplica la sua vita all'esterno.

2. — *Pluralità degli Stati, unità dello Stato.*

La questione della molteplicità degli Stati è analoga, anzi identica, a quella della molteplicità degli individui. Che sono molti soltanto se considerati dal di fuori; laddove nell'autocoscienza dell'individuo, dove soltanto l'individuo si conosce perché lì soltanto esso si costruisce (*verum-factum*), gli altri individui sono liberamente posti

[1] Cfr. cap. VI, § 6 nota.

dalla stessa autocoscienza; e fan tutt'uno con questa, a cui sono interni.

Talché l'individuo reale è unico; perciò infinito, perciò libero.

3. — Critica del punto di vista intellettualistico.

Gli Stati sono molti alla mente dell'uomo che li guarda tutti indifferentemente, intellettualisticamente: tutti alla pari, ai suoi occhi. Ma se egli distingue tra tutti il *suo*, che cosa vorrà dire questo *suo*? Tra lui e il suo Stato c'è una relazione imparagonabile a quella pure analoga esistente tra gli altri singoli Stati e i loro rispettivi cittadini. E la peculiarità, anzi singolarità di questa relazione consiste in ciò, che il suo Stato non è, come gli altri, innanzi a lui, oggetto di semplice conoscenza teoretica (qualche cosa che, ci sia o non ci sia, non tocca la sua esistenza; che è quel che è, sia che egli ci sia o no): esso gli appartiene come qualcosa che è inseparabile dalla sua stessa essenza; in guisa che l'esistere di lui sia connesso con l'esistenza di questo Stato. Questa relazione fa di quello Stato l'unico Stato che ci sia per il singolo, per ogni singolo. (Nulla a che vedere con la "scelta" dello Stato per Hegel)

4. — Concreto punto di vista pratico.

Per conoscere nel loro valore pratico gli altri Stati bisognerà prescindere da codesta relazione e mettersi, per dir così, nei panni di uno straniero e poi di un altro, e così via. E questo si fa per un'astrazione, dalla quale non è possibile non essere richiamati prima o poi alla concreta realtà. Nella quale ogni uomo ha una sola patria, come una sola madre: un solo Stato, perché egli è unico seco stesso.

Gli altri Stati esisteranno soltanto se riconosciuti. E il riconoscimento è sempre posizione libera, autolimitatrice; per cui ogni limite non è esterno, ma interno al limitato.

5. — *Il riconoscimento degli altri Stati e il Diritto internazionale.*

Il riconoscimento importa che l'altrui volontà, come voluta, si risolva nella nostra. Si vuole il medesimo: una sola volontà, un solo Stato. Quindi la tendenza immanente al diritto internazionale, che è l'unificazione degli Stati attraverso i *trattati*. Che se tale tendenza potesse perfettamente adempiersi (con una confederazione, un impero centrale, una società delle nazioni, ecc.) questo sarebbe non l'assoluta realizzazione dello Stato, ma la sua fine. Perché lo Stato — malgrado il suo nome! — non è nulla di statico. È un *processo*. La sua volontà è una sintesi risolutrice di ogni immediatezza. Quando lo Stato ci fosse — bell'e perfetto — e ci fosse perciò lo Stato unico come un che di immediatamente esistente, di fatto, e non ci fosse più alcuna *alterità* da vincere, e si fosse avverato il sogno della *pace perpetua*, eterno sospiro dell'umanità rifuggente dagli orrori della guerra, il movimento in cui si attua la vita dello Stato — che è la vita stessa dello spirito — si fermerebbe. E invece dell'ottimo Stato, ci sarebbe la morte di ogni Stato.

6. — *La guerra.*

Il momento dell'*alterità* è essenziale come il momento della pura oggettività nel ritmo dell'autocoscienza. L'alterità va superata; ma ci dev'essere. E deve essere vinta. Prima l'opposizione, poi la conciliazione e l'unità. Questa è l'eterna storia della convivenza umana, ossia dello svi-

luppo dell'esperienza morale. Maestro-scolaro, genitori-figliuoli, educatore-educando, padrone-schiavo, popoli dominanti per superiore civiltà indice di una superiore potenza (o viceversa!) – popoli dominati, sono altrettante originarie fatali opposizioni che l'attività spirituale supera e concilia. Tra i modi di superare l'opposizione è la guerra: della quale il filosofo non può ignorare che ci sono mille forme, e si vengono moltiplicando col moltiplicarsi dei modi in cui si esplica l'espressione del pensiero umano e la volontà si sforza di farsi valere. C' è la guerra a punte di spillo, e c' è la guerra a colpi di cannone. Le punte di spillo sono parole; parole però che tendono a scopi sostanzialmente affini a quelli perseguiti dal cannone: l'annientamento dell'avversario. Ma la guerra propriamente detta è quella che gli Stati combattono con tutte le armi più micidiali per aver ragione l'uno dell'altro, quando l'uno sia d' impedimento all'altro nel raggiungimento di fini essenziali alla sua esistenza. Soluzione della lotta non è peraltro l'annientamento d'uno dei contendenti, ma della forza per cui possono persistere le ragioni della contesa; ossia della volontà in quanto volontà avversaria. Il nemico dev'essere messo in condizioni da non poterci più offendere; e deve riconoscere come sua la nostra volontà. Deve perciò sopravvivere e consacrare nel suo riconoscimento la nostra vittoria.

La guerra infatti non deriva da un nostro inumano desiderio di solitudine. Gli altri, con cui sorge il disaccordo, sono i nostri collaboratori, e concorrono a formare quel patrimonio o sistema spirituale che è il nostro mondo. Causa della guerra è soltanto un dissenso; e fine di essa perciò non è altro che il superamento di tale dissenso.

7. — *La pace e la collaborazione umana.*

Dopo la guerra pertanto è naturale quel che accade di solito: un bisogno più forte e più vasto di fraternità e

solidarietà umana. Il petto si apre a un più ampio respiro, per sentire il prossimo dentro al ritmo del proprio animo, e per acquistare perciò una maggiore ricchezza di vita spirituale.

8. — *Impero e ordine nuovo.*

Illusione naturale, ma illusione quella dei belligeranti miranti a una estensione così vasta dei propri territori da unificare gl' interessi e conciliare gli eventuali contrasti senza ricorrere da capo alla guerra. L'unità è una bella cosa, ma se unità della molteplicità e attraverso le differenze che nascono in eterno dal processo medesimo dell'unità. E i grandi imperi decadono e si corrompono proprio per questa ragione. Prima o poi cadono in rovina. E dal seno stesso dell'unità risorge la differenza; tanto più presto, quanto più violenta è stata la compressione esercitata sugli elementi voluti unificare.

Negazione dell'Eticità dell'Universal dello Stato che vi è in Hegel

Pedestre ricalco di Hegel ma sostanzialmente superficiale e stravolto (quindi lontano da Hegel)

XI

LA STORIA

1. — La Storia come storia dello Stato.

Lo Stato, concreta attività dello spirito, è svolgimento, e perciò storia. Tutte le altre storie (dell'arte, della religione, dell'economia, della scienza ecc.) sono storie astratte perché storie di momenti o forme ideali od astratte della vita dello spirito, la quale in concreto è sempre Stato. Soltanto la filosofia è concreta come lo Stato. Ma la determinatezza, in cui la filosofia attinge la sua concretezza effettiva, non può trovarsi fuori della storia dello Stato. Con la quale pertanto la storia della filosofia collima quando non si configuri come svolgimento di una pura teoria, da cui converrà allora che si cali nel processo storico dello Stato, per attuarsi come concreto logo: autoconcetto.

2. — Storia dell' uomo.

La storia dello Stato è la storia dell'uomo che è individuo, soggetto universale unico: è il processo di svolgimento dell' Unico. Il quale, si badi, non è una sostanza che si metta in movimento, e stia intanto per sé quale condizione dello stesso movimento. La sua essenza è nel suo stesso movimento. Non qualcosa che si possa mai dire che esista, e sia lì immediatamente. C' è questo momento ideale nella vita dello Stato; ma se questo fosse

più che un momento ideale, lo Stato decadrebbe dal suo valore spirituale, a mero meccanismo; e verrebbe perciò spazzato via dalla rivoluzione. Lo Stato nella sua essenza spirituale è sempre e non è mai. E perciò non si spiega con la pura immanenza; o almeno con un' immanenza che sia la semplice antitesi della trascendenza. La sua idea sopravanza sempre il suo modo di esistere; e intanto esso vive in quanto (come tutto ciò che è spirito) sente il suo vero sé al di sopra di sé, come ideale da raggiungere, realtà trascendente. In questa trascendenza è la ragione della sua esistenza nel mondo della libertà.

3. — *Statolatria.*

Lo Stato, in quanto l' Unico, è divino, senza dubbio. Ma chi inorridisce della *statolatria*, ha ragione se lo Stato è semplice immanenza, ha torto se lo Stato è unità di essere e non essere, e implica perciò sempre una trascendenza. Allora i teisti hanno in questo Stato trascendente, in questo ideale superiore che come fine opera nella stessa vita attuale dello Stato, tutto il margine che possono desiderare per distinguere nella realtà dello Stato il divino dall'umano; e vedere al di sopra di questo *perpetuum mobile* che è lo Stato storico quella norma superiore a cui essi lo vogliono subordinato.

La statolatria è dello Stato di fatto; la religione dello spirito concepisce lo Stato come idea. Non idea astratta, sequestrata dal reale storico; ma idea, come soltanto essa può concepirsi: idea della concreta realtà, reale in quanto operante nella realtà, che per lei è sempre e non è mai.

4. — *Autocritica dello Stato.*

Questa distinzione di essere e non essere che fa la negatività interna alla realtà spirituale dello Stato, spiega l' instabilità d'ogni assetto politico, la necessità del suo

divenire non per fatale legge esterna di decadenza che mini il destino di ogni impero più potente, ma per quella stessa spontanea e libera legge di sviluppo che è insita nella natura dello spirito; che non può avere coscienza di sé senza essere insodisfatto del proprio modo di essere: senza veder decadere il piacere a dolore, e mutarsi la certezza in dubbio, la soluzione in problema, ed esser quindi tratto dalla sua propria natura a una perpetua ricerca di sé medesimo. Gli Stati non cadono né si trasformano per critiche che contro di essi rivolgono gli altri (oppositori, altri Stati, altre forze, diverse da quelle che sono rappresentate dai loro Governi). La critica demolitrice o trasformatrice è sempre *autocritica,* se si considera che lo Stato in realtà è (come l' individuo) sé e gli altri, essendo quello che è in rapporto a questi altri, in apparenza estranei alla sua essenza, ma in realtà concorrenti al suo stesso modo di essere.

5. — *Rivoluzione.*

Eterna autocritica, lo Stato non ha il suo dissolvimento, ma la sua vita nella rivoluzione. La quale, come avvenimento individuabile e catastrofico, è materia di giudizio relativo e non rispondente a una possibile definizione esatta. La rivoluzione in generale importa un cambiamento della *costituzione di uno Stato.* Ma ogni costituzione rimane immutata e ferma nelle sue formule scritte; nella prassi, anche senza espresse mutazioni e senza esplicite dichiarazioni, viene di continuo mutando nella interpretazione ed applicazione. Donde il suggerimento dei conservatori di tutti i paesi, che si lasci al tempo e alla pratica il lento sviluppo delle istituzioni fondamentali dello Stato, senza riforme espressamente deliberate che ponendo nettamente innanzi alla coscienza dei cittadini la possibilità del cambiamento, scuote la fede salutare nella

intangibilità perpetua della carta che è il titolo giuridico e la garanzia perenne dello Stato. La carta insomma sarebbe un mito utile pel consolidamento di quell' ideale momento, essenziale, della vita dello Stato, in cui lo Stato sta. Ma, in barba al mito, le costituzioni cambiano di giorno in giorno col mutare degli animi in cui esse vivono: scritte sì, ma lette, intese, vissute nella coscienza politica del popolo che viene rinnovandosi.

Quindi eterna autocritica, eterna rivoluzione. Che non è da prendere come una delusione, o un motivo di inquietudine che si voglia dire, per gli amanti del quieto vivere, odiatori d'ogni rivoluzione e aborrenti da questo nome che s' è tinto tante volte del sangue delle guerre civili. Come quel personaggio di Molière che faceva della prosa senza saperlo, è bene si sappia e si senta che la rivoluzione non è soltanto quella dei giorni d'eccezione, in cui con eccezionale violenza il popolo si leva a distruggere cose e uomini rappresentativi di governi non più tollerabili; anzi è quella di tutti i giorni, pressoché inavvertita e magari inavvertibile: quella goccia che scava la pietra, e del cui effetto ci si può accorgere soltanto a capo d'un certo periodo di tempo: ciò che può indurre a star attenti per vigilare, e provvedere in tempo contro quei processi che giunti a maturazione potranno manifestare il loro carattere esiziale. Certo la storia dello Stato è la storia della sua continua rivoluzione: ossia del processo in cui lo Stato propriamente consiste.

6. — *L' Unico.*

Unico è l' individuo perché libero, e perciò infinito. Unico lo Stato perché individuo concreto e assoluto. Unico, insomma, lo spirito, libero perché infinito. Esso è in noi, e noi in esso. Fuori di esso ogni nostro valore è falsa immagine di bene. L' individuo dell' individualista,

fulcro della libertà del liberalismo e principio assoluto di libertà, è inesistente: un'ombra che aduggia il terreno politico e lo isterilisce. Lo Stato non può essere un prodotto della volontà individuale. Per creare lo Stato l' individuo deve già possederlo: *essere già* virtualmente Stato (volontà universale). Noi ci siamo dentro, quando lo andiamo cercando. *In eo sumus, vivimus et movemur.*

Onde il cittadino che abbia consapevolezza di questa intimità dello Stato, verso di questo deve assumere atteggiamento religioso: sentirlo come cosa sua, la sua propria sostanza, la cui sorte è la sua sorte, alla cui vita è strettamente congiunta la sua. Rispetto, quindi, per la *res publica*; e prima di tutto sentirla come propria *res*. Questo è l' interesse pubblico o politico che si viene sviluppando con la civiltà, ed è scarso nei popoli primitivi o incolti, che non hanno ancora matura esperienza della universalità del proprio volere. Dentro la stessa nazione sono città, regioni, gruppi diversi, aventi una diversa formazione storica; e hanno in diverso grado questo interesse pubblico o senso politico, che fa considerare come propria di ciascuno la *res publica*, e ci fa perciò attenti osservatori e giudici degli uomini del governo e del loro metodo di governare e per tal modo loro collaboratori in vario grado e guisa.

L' individualista della politica è lo stesso egoista della morale: di un egoismo più vasto e per così dire assoluto. Educare l' individuo al senso politico e all' interesse per la cosa pubblica è stato l' ideale della democrazia, laddove l'assolutismo stava invece per l'allontanamento dal popolo della materia riservata al governo. Ma il difficile è nel sistema di quella educazione. Partiti e parlamenti sono forme astratte che traggono la loro efficacia dal costume, che possono favorire e promuovere, non creare. E diseducheranno il popolo da ogni reale e sano interesse per la cosa pubblica finché rimangono forme artificiali, rispondenti a meri principii convenzionali, anzi che alle

tendenze e ai bisogni degli individui, secondo i loro effettivi interessi.

A ciò ebbe la mira il recente movimento politico italiano; i cui esperimenti costituzionali, quantunque viziati nelle forme provvisorie di applicazione dalle necessità transitorie del momento politico (interno ed esterno), non potranno andare perduti, rispondendo a quella esigenza di una rappresentanza organica che già da mezzo secolo si faceva strada nella più illuminata corrente dello stesso liberalismo conservatore.

Il culto morale e intelligente dell' Unico è il culto dell' Uomo: quello che potrà fare sempre uomo l'uomo. È l'*umanesimo* dei nuovi tempi.

7. — *Umanesimo del lavoro.*

All'umanesimo della cultura, che fu pure una tappa gloriosa della liberazione dell'uomo, succede oggi o succederà domani l'umanesimo del lavoro. Perché la creazione della grande industria e l'avanzata del lavoratore nella scena della grande storia, ha modificato profondamente il concetto moderno della cultura. Che era cultura dell' intelligenza soprattutto artistica e letteraria, e trascurava quella vasta zona dell'umanità, che non s'affaccia al più libero orizzonte dell'alta cultura ma lavora alle fondamenta della cultura umana, là dove l'uomo è a contatto della natura, e *lavora*. Lavora *da uomo*, con la coscienza di quel che fa, ossia con la coscienza di sé e del mondo in cui egli s' incorpora. Lavora dispiegando cioè quella stessa attività del pensiero, onde anche nell'arte, nella letteratura, nell'erudizione, nella filosofia, l'uomo via via pensando pone e risolve i problemi in cui si viene annodando e snodando la sua esistenza in atto. Lavora il contadino, lavora l'artigiano, e il maestro d'arte, lavora l'artista, il letterato, il filosofo. Via via la materia

con cui, lavorando, l'uomo si deve cimentare, si alleggerisce e quasi si smaterializza; e lo spirito per tal modo si affranca e si libera nell'aer suo, fuori dello spazio e del tempo: ma la materia è già vinta da quando la zappa dissoda la terra, infrange la gleba e l'associa al conseguimento del fine dell'uomo. Da quando lavora, l'uomo è uomo, e s' è alzato al regno dello spirito, dove il mondo è quello che egli crea pensando: il suo mondo, sé stesso. Ogni lavoratore è *faber fortunae suae*, anzi *faber sui ipsius*.

Bisognava perciò che quella cultura dell'uomo, che è propria dell'umanesimo letterario e filosofico, si slargasse per abbracciare ogni forma di attività onde l'uomo lavorando crea la sua umanità. Bisognava che si riconoscesse anche al « lavoratore » l'alta dignità che l'uomo pensando aveva scoperto nel pensiero. Bisognava che pensatori e scienziati e artisti si abbracciassero coi lavoratori in questa coscienza della umana universale dignità.

Nessun dubbio che i moti sociali e i paralleli moti socialistici del secolo XIX abbiano creato questo nuovo umanesimo la cui instaurazione come attualità e concretezza politica è l'opera e il compito del nostro secolo. In cui lo Stato non può essere lo Stato del cittadino (o dell'uomo e del cittadino) come quello della Rivoluzione francese; ma dev'essere, ed è, quello del lavoratore, quale esso è, con i suoi interessi differenziati secondo le naturali categorie che a mano a mano si vengono costituendo. Perché il cittadino non è l'astratto uomo; né l'uomo della « classe dirigente » — perché più colta o più ricca, né l'uomo che sapendo leggere e scrivere ha in mano lo strumento di una illimitata comunicazione spirituale con tutti gli altri uomini. L'uomo reale, che conta, è l'uomo che lavora, e secondo il suo lavoro vale quello che vale. Perché è vero che il valore è il lavoro; e secondo il suo lavoro qualitativamente e quantitativamente differenziato l'uomo vale quel che vale.

8. — *Famiglia.*

Vale egli non atomisticamente considerato, come lo considera il comunismo. L'uomo è famiglia. Egli lavora perciò per sé, ma lavora anche per i suoi figli: *alteri saeculo*. Lo Stato ha interesse di coltivare e promuovere l' istinto (che nell'uomo diventa vocazione) alla generazione e al riconoscimento della prole, quindi alla formazione del nucleo familiare onde il singolo è portato dalla natura a spezzare la crosta del suo gretto egoismo e ad ampliare la sfera della sua naturale individualità. Lì è la radice del senso dell' immortalità onde ogni uomo s' infutura e spezza la catena dell'attimo fuggente. Anche la famiglia può mutare, ed è infatti sempre diversa. Ma eterno è l'amore che la crea: l'amore che si compie nella prole, onde l' individualità si completa e dimostra la sua potenza incidente nella vita del cosmo. E guai all'uomo che si condanna alla sterile solitudine; guai allo Stato che rinuncia a questo perenne vivaio morale d'umanità che è la personalità integrata nella famiglia, cementata dall'amore e perpetuantesi nella *eredità*.

9. — *Categorie di lavoratori e rappresentanza politica.*

Ora il lavoratore non è semplicemente lavoratore generico. Il lavoro dell'artista è diversissimo da quello dello spazzaturaio e perfino da quello dell' ingegnere. Tant' è vero che spesso accade che l' uno non sia disposto a riconoscere il valore del lavoro degli altri, se non è esso produttivo di beni corrispondenti ai suoi bisogni.

Il lavoro si differenzia, e il lavoratore lavorando nel suo genere viene ad appartenere a una categoria, la quale economicamente ha interessi peculiari, che sono diversi dagl' interessi delle altre; e devono accordarsi con gl' in-

teressi di tutte le altre categorie, in guisa da costituire il sistema della società civile, che è materia dello Stato. La volontà individuale, a cui è congruente la volontà dello Stato, non è pertanto una volontà indiscriminata; ma una volontà differenziata in un sistema organico, in cui ogni individuo, volendo sé stesso, vuole il sistema.

Questo il concetto dello Stato moderno (che in Italia s' è detto « corporativo »), che vuol essere lo Stato della libertà aderente alle effettive determinazioni del popolo, a cui si deve attribuire questa libertà. Se la libertà, anziché al popolo qual è effettivamente, si conferisce a un popolo astratto e inesistente, non giunge al suo destino; e rischia di diventare una truffa. Com' è il liberalismo alla francese; o peggio all' inglese sorto sullo scorcio del Seicento a giustificare il governo della classe degli abbienti in pregiudizio dei semplici lavoratori. Lo Stato libero, lo Stato dell'uomo che lavora, deve tener conto di questa essenza economica e morale del lavoro, come di necessità esso si differenzia nel sistema dell'economia nazionale. Altrimenti lo Stato per andare incontro al fantoccio volterà le spalle all'uomo vivo.

XII

LA POLITICA

1. — *Definizione della politica.*

La politica è l'attività dello spirito in quanto Stato. Non perciò l'attività di una sostanza spirituale che sia Stato, né di un ente oggettivamente sussistente di fronte all' individuo umano. Un ente come tale è stato tante volte creato con la immaginazione; ma è stata sempre una semplice astrazione alla quale soltanto la fantasia può dar corpo in una ipostasi dotata di una qualsiasi attività. Per noi lo Stato è la stessa autocoscienza del così detto singolo, ossia dell'uomo reale e positivo in quanto volontà universale, e cioè Stato.

Per concepire l'effettiva prassi politica essenziale alla stessa costituzione dello spirito e quindi immanente all' individuo, bisogna far guerra a tutte le astrattezze delle funzioni spirituali ipostatizzate e della individualità, per converso, spogliata della sua attuale funzionalità. Astratto lo Stato antistante e soprastante all' individuo e sopraggiunto alla individualità come stato *inter homines*. Astratto l' individuo, che non contenga in sé lo Stato, e lo debba cercare o incontrare fuori di sé. Astratta la legge che s' impone alla volontà come un già voluto; astratto il volere che presupponga come realtà da conoscere e riconoscere la sua legge. Astratta l'autocoscienza che non sia già volere; e astratto il volere che non sia immanente essenza della stessa autocoscienza. Astratta

la volontà meramente giuridica che l'eticità verrebbe poi a compiere e integrare; e astratto l'etico volere che sia concepito come un'integrazione della politica. Astratta (occorre ancora ripeterlo?) la teoria che non sia prassi, e astratta la prassi che non sia teoria.

2. — *Etica e politica.*

L'attività politica dell'uomo in concreto è la stessa attività etica in quanto la volontà risolve all'infinito l'alterità della società, e riduce perciò tutto il mondo suo delle relazioni sociali nell'infinito processo di realizzazione di sé medesima. Risolve all'infinito; perché non c'è un atto che possa concepirsi come definitivamente risolutivo; e ogni atto empiricamente discernibile dagli altri — nell'unità dell'atto eterno — una volta fissato e chiuso nella sua unità empirica, viene negato come negazione dell'atto in cui l'essere spirituale consiste. La risoluzione perciò nel tempo c'è sempre e non c'è mai. Eterno problema (come è stato osservato a proposito di uno dei lati del processo dello spirito, nella storia della filosofia), eterna soluzione.

Tale processo non può imbattersi in limiti senza superarli; non può sostare in un'atomistica posizione in mezzo a reali eterogenei senza negare *eo ipso* tale posizione. Si può soltanto dire che una certa idealità trascendente si distingua sempre dal pratico svolgimento che si attua attraverso le relazioni mondane, in mezzo alle quali l'attività politica si realizza. I contrasti e gli urti della politica sono generati e avvertiti (e perciò provocano e sorreggono l'attività superatrice dei contrasti e degli urti) in conseguenza del fine a cui s'indirizza, in eterno, la vita dello spirito: autocoscienza, e perciò identità di sé con sé medesimo, con esclusione di ogni opposizione od alterità. Ora se l'identità dell'autocoscienza

è la forma *etica* dello spirito, che per tal modo realizza la realtà che sola ha valore (la realtà dello spirito), l'eticità può considerarsi come il lievito della politica: la finalità che le è immanente e alla quale essa non s'adegua mai perfettamente. Distinzione puramente ideale perché la trascendenza di cui qui si parla, non è tale da escludere l'immanenza e da autorizzare la posizione di un operare meramente politico di qua dall'etica.

O non c'è operare politico; o se c'è, esso è già operare etico, in quanto l'etica rappresenta la forma dell'atto spirituale più adeguata alla natura dell'atto stesso. Sicché la politica non creerà mai *alibi* alla coscienza morale.

3. — *Impossibilità di un'etica apolitica.*

Tanto meno potrà l'eticità procurare un *alibi* all'azione politica, quasi che l'attività politica contenesse qualche cosa di più dell'attività morale, o fosse un'attività divergente. L'umana pigrizia cerca troppo spesso questo *alibi*. Perché la vita politica è lotta e ci trae in mezzo alla società che con la molteplicità de' suoi membri dominati da interessi diversi e mentalità disparate, ci fa smarrire quella pace che è nella solitudine e nel raccoglimento dell'anima che la solitudine favorisce e in cui più agevole e feconda è la meditazione del pensatore, più immediata e come spontanea l'effusione lirica dell'artista, più solenne il colloquio con Dio dell'anima mistica; ma dove anche l'individuo si gode la propria immediata natura e il mondo a cui questa natura si connette in un naturale edonismo egoistico: che è l'eterna tentazione del nostro peccato d'origine: lasciarsi andare, e abbandonarsi alla inclinazione di natura, che ci trae in basso, facendoci rifuggire dallo sforzo che l'azione costa sempre a chi ha il coraggio di marciare.

Λάθε βιώσας è la conclusione logica del concetto epi-

cureo della vita; ed è la tentazione a cui è soggetto naturalmente ogni uomo amante della pace a poco prezzo. È la dottrina degli intellettuali e dei *chierici*, che fuggono il mondo e fingono di sdegnare la lotta politica come una deviazione dello spirito dal sopramondo del pensiero e dell'arte. Si sa bene che ci vorrebbe una maggior dose di coraggio a svincolarsi dagli obblighi morali; quantunque non sia mancato chi nel furore dionisiaco dell'estro poetico o filosofico pretendesse di stare per suo conto al di sopra del bene e del male. Che era poi un equivoco, perché questo collocarsi al di sopra dei correnti criteri morali era, e sarà sempre, se effetto di riflessione e di bisogno di elevazione spirituale, esso stesso una risoluzione morale per attuare un più alto regno dello spirito in una forma di moralità superiore. E in generale la *fuga mundi* vuol essere uno studio di perfezionamento, anziché di rilassamento morale. Almeno, si presenta sempre sotto tale aspetto e con siffatta pretesa.

4. — Il privato e il pubblico.

La logica di questo apoliticismo si fonda sulla fallace ma comune distinzione di ciò che è privato e di ciò che è pubblico nella sfera della vita dell' individuo; intendendo per privata ogni azione che interessi lo stesso soggetto o magari altri soggetti, ma non il complesso sociale raccolto organicamente e fuso nella personalità dello Stato. Privata sarà pertanto l'azione dell'amico verso l'amico, del marito verso la moglie, del padre verso il figlio; e viceversa; perché siffatte relazioni appartengono all' individuo nella sua singolarità. Ma la medesima azione comincia ad avere un interesse pubblico se la persona a cui si indirizza si considera come un cittadino o membro dello Stato. Esempio tipico, l'educazione che il padre impartisce ai figli in quanto si pensa che lo Stato non possa

disinteressarsene. Il quale esempio peraltro ammonisce che un'azione è insieme privata e pubblica, secondo che si considera in astratto, o in concreto. E la verità è che nello Stato tutto ciò che in astratto è privato, quando si va al concreto diventa pubblico; e i rapporti tra i singoli individui particolari danno bensì luogo a una forma di regolamento, che come diritto privato si vuol distinguere dal diritto pubblico che regola i rapporti tra Stato e cittadini; ma l'esistenza stessa del diritto privato dimostra l'interesse che ha lo Stato ad intervenire nelle relazioni private, e ad imprimervi il sigillo della propria sanzione.

Comunque, la distinzione non si può più reggere quando si sia riconosciuto il carattere empirico di ogni distinzione tra individuo e società, o individuo e Stato; perché s'è veduto che lo Stato è già nell'individuo singolo, e ogni altro Stato non può essere se non svolgimento e nuova forma di questo Stato originario ed essenziale. Tutt'è che a questo si attribuisca quella universalità assoluta od infinita, che fin da principio gli compete, e che la fantasia non faccia forza al pensiero per spezzare codesta infinità e gettarsi di là in un più ampio Stato che non può essere altro che immaginario e irreale: non essendoci, a volta a volta, in concreto se non quello Stato in cui si attua il nostro volere sempre infinito e assolutamente universale.

5. — *La teoria dei limiti dello Stato.*

In realtà ogni volta che si ricorre a questa distinzione del privato dal pubblico, il motivo della tentata distinzione è il desiderio di praticamente limitare l'azione dello Stato per rivendicare e garentire all'individuo una sfera d'interessi che sfugga alla competenza dello Stato. E questo dei *limiti dello Stato* è stato uno degli argomenti classici dell'individualismo, in cui tende sempre a cadere

la dottrina liberale. I cattolici se ne sono fatti in ogni paese un cavallo di battaglia per sottrarre allo Stato, almeno parzialmente, l'educazione della gioventù, chiedendo ad esso il consenso ad una scuola privata parallela e indipendente dalla pubblica.

Ma in tali richieste sfugge per solito che nella stessa richiesta è implicita la negazione della premessa e la conseguente affermazione della pubblicità d'ogni scuola, ancorché detta privata; e, in generale, l'affermazione della presenza dello Stato oltre il limite che egli riconosca alla propria attività. Giacché non è possibile ammettere la legittimità di una scuola privata, senza definire questa scuola e regolarla: in pratica, senza assoggettarla al controllo statale. E il carattere privato si ridurrà al potere d'iniziativa nella fondazione della scuola, al finanziamento o ad altri particolari che non possono peraltro non essere conosciuti e quindi autorizzati dallo Stato, e non rientrare perciò in qualche guisa nell'azione sovrana di esso. Del resto, la tendenza a limitare l'azione dello Stato, che altro è se non una forma di opporre una volontà tendenzialmente statale alla volontà positiva dello Stato? Che altro, se non l'affermazione d'un proprio o nuovo Stato che vien ad essere la negazione dello Stato esistente, e quindi una sorta di azione rivoluzionaria? È ovvio che chi sia interamente sodisfatto dell'azione statale, non cercherà di essere autorizzato a far da sé, di qua dai limiti dell'azione statale. È ovvio pertanto che praticamente la richiesta importa sempre una insodisfazione, e quindi una critica dello Stato. Che sarà legittima; ma non significherà mai una astratta convenienza di limitare l'azione dello Stato, ma la concreta tendenza a uno Stato, che sia o possa essere veramente il nostro Stato, e però la negazione virtuale dello Stato attuale e vigente, che non fa propriamente per noi. Negazione che, a sua volta, non avrebbe senso se non fosse implicitamente l'affermazione, almeno virtuale, di uno Stato,

che è il nostro, e vale per noi come il solo Stato effettivo che ci sia, il cui valore esclude la possibilità di qualsiasi altro Stato divergente e pur legittimo anch'esso.

6. — *Stato autoritario e democrazia.*

Niente privato, dunque; e niente limiti all'azione statale. Dottrina che ha due aspetti; e non si può considerare da un solo di essi senza essere sfigurata e alterata nella sua essenza. Questa dottrina pare che faccia inghiottire dallo Stato l'individuo; e che nell'autorità faccia assorbire senza residuo la libertà che ad ogni autorità dovrebbe contrapporsi come suo limite. Il regime conforme a tale dottrina si dice totalitario e autoritario e si contrappone alla democrazia, come sistema della libertà. Ma si può anche dire l'opposto: che cioè in questo Stato che, in concreto, è la stessa volontà dell'individuo in quanto universale e assoluta, l'individuo inghiotta lo Stato; e che l'autorità (la legittima autorità) non potendo essere espressa d'altronde che dalla attualità del volere individuale, si risolve essa senza residuo nella libertà. Ed ecco che l'autoritarismo si rovescia sulla sua base e sembra si converta nel suo opposto. Ed ecco che la vera assoluta democrazia non è quella che vuole limitato lo Stato, ma quella che non pone limiti allo Stato che si svolge nell'intimità dell'individuo e gli conferisce la forza del diritto nella sua assoluta universalità.

I greci distinguevano il medio πολιτεύεσθαι dall'attivo πολιτεύειν, con acuto e immediato senso della profonda differenza tra il semplice appartenere del cittadino allo Stato, e il suo partecipare in modo attivo e consapevole alla vita e quindi all'esistenza di esso. E nella loro democrazia, che potenziava l'individuo ma nel sentimento gagliardo della sostanzialità della πόλις, da cui il cittadino attinge il suo valore politico, al fatto del πολιτεύειν

facevano di gran lunga sovrastare il dovere e il diritto del πολιτεύεσθαι.

7. — *L'anarchismo e il liberalismo.*

L'antitesi dello Stato che instaura con consapevole energia e fa valere la sua autorità, non è rappresentata dal sistema liberale, ma dall'anarchismo. Il quale trae alle sue estreme conseguenze logiche il concetto dell'individualismo, a cui si appellano i liberali ma che i liberali si sforzano di conciliare eclетticamente con la sostanzialità del comune o del popolo. L'anarchico si disfà audacemente di questo idolo del popolo, che non è più nulla di sostanziale ove risulti dalla somma degli individui che lo compongono; e forte della intuizione atomistica dell'individuo, nega come una costruzione arbitraria e violenta ogni entità politica soprastante, e ogni limite che neghi l'autonomia assoluta della individualità, che solo esiste e può essere sorgente di diritto. Né può consentire che un contratto sociale annulli una volta per sempre l'illimitatezza del volere individuale; perché il contratto, non derivando necessariamente dalla natura dell'individuo, non potrà mai essere che arbitrio, e potrà perciò come ogni contratto essere denunziato così come è stato conchiuso. Nulla di sostanziale e assoluto al di sopra degli individui. E nel contrattualismo l'anarchia trova una conferma anzi che un temperamento e tanto meno una negazione.

Anarchismo e liberalismo negano parimenti lo Stato come qualcosa di originario. Il secondo s'industria di dedurlo con quella stessa assurdità con cui certi positivisti e neokantiani si argomentavano nel secolo scorso di derivare attraverso lo sviluppo della specie quello che nello spirito dell'individuo apparisce a priori e però indeducibile. Mezzi termini che accusano sempre incer-

tezza e incoerenza e scarsa capacità di pensare con rigore. Il primo con la brutale violenza della logica nega che di Stato si possa parlare.

8. — « *Bellum omnium contra omnes* ».

L'uno e l'altro partono dalla ipotesi del *bellum omnium contra omnes*; e da questo punto di partenza credono di muoversi; ma il loro cammino è semplicemente immaginario come un viaggio che si faccia in sogno. La guerra si può arbitrariamente sospendere, ma rimane la legge costante e necessaria della società dove *mors tua vita mea*. Spezzato il vincolo della sintesi spirituale immanente in ogni anima umana, e che naturalmente lega insieme in unità sostanziale i singoli soggetti a mano a mano che intanto si vengono essi costituendo e discriminando, la guerra non è più l'anomalia ma la norma, la pace non è più la sintesi risolutrice dell'antitesi, ma un dato originario da conservare per ciascun individuo nella immediata cerchia della propria individualità. Appena varcata questa cerchia, ecco la guerra, e guerra eterna. Guerra tra gl' individui, e se Stati si formino — per contratto, — guerra tra gli Stati, salvo quelle interruzioni affatto contingenti che si dovranno ai trattati, che sono una sorta di « contratti » internazionali.

Questa finzione del *bellum omnium* è la più smaccata forma di incoscienza della socialità primordiale, ossia dell'unità fondamentale del genere umano sgorgato dallo spirito. Il quale è sì guerra e contrasto; e vive del contrasto; ma di un contrasto che non sarebbe tale se non sorgesse dal fondo di una unità originaria e non tendesse a ricomporsi in una unità superiore. Che è la vera unità dello spirito. La quale unità originaria generatrice di ogni umana storia è stata lungamente cercata e relegata nel mito del Padre comune, e quindi facilmente è sfuggita

o è stata disconosciuta in passato, poiché non fu mai cercata lì dove essa è e splende di tutta la sua luce, nel fondo stesso dell'anima individuale vista come attività trascendentale. Dove infatti, se non c' inganniamo, noi l'abbiamo scoperta.

9. — *Guerra e pace.*

Ed è per noi la chiave della guerra e della pace: del doloroso destino dell'uomo e della luce che brilla in fondo alla via che egli faticosamente percorre. Poiché il concetto della sintesi importa che la guerra sia necessaria [1], ma per salire ai fastigi della pace, dove l'uomo troverà mai sempre l'appagamento del bisogno più profondo della sua natura. Pace tra i popoli, pace tra i concittadini, pace tra quei che « un muro ed una fossa serra »; pace tra i membri della stessa famiglia; pace tra l'uomo e sé stesso nel suo cuore. Dove la pace è possibile soltanto se l'uomo si cerca dentro e riesce a trovarsi, quale egli si rappresenta a sé medesimo nella idealità dell'autocoscienza: ideale, in cui soltanto egli riesce ad attuarsi ed esistere, presente lì, come la propria attuale essenza.

10. — *Ordine.*

La pace internazionale suppone la pace nazionale e cittadina, e in fondo la pace dell'uomo con sé stesso. La pace si determina e definisce in un sistema, che è l'ordine sociale, il cui mantenimento è il primo assunto di ogni Stato; e alla cui conservazione, a tale essenziale e fondamentale bisogna, nessuno potrà pretendere mai che basti a provvedere la *polizia*. La quale potrà aiutare a tal fine; ma se l'ordine regni negli animi per

[1] Cfr. sopra cap. X, §§ 6-7.

virtù del sentimento politico in cui lo Stato s' impianta e da cui soltanto può ricavare le sue linfe vitali. La polizia è una medicina. Ma come non c' è medicina che possa mantenere in vita un organismo minato da un interno principio di disfacimento, non c' è polizia che possa restituire la sanità al corpo dello Stato da cui sia sfuggita la *vis medicatrix naturae*.

11. — Sentimento politico.

Il sentimento politico è l'*humus* in cui affonda le sue radici l'albero dello Stato. Non basta l'astratta convinzione dell' intima connessione della propria persona alla vita dello Stato. Tante cose si sanno, e ne siamo convinti; ma non le sentiamo. Non sono, come si dice, sangue del nostro sangue: qualche cosa di connaturato all'animo nostro, che vi si trovi sempre immediatamente senza bisogno di riflettervi su: come l'amore che la madre sente pel suo figliuolo, e ne è dominata come da qualche cosa che fa tutt'uno con la sua natura. Che è il carattere proprio del sentimento, di qua dal pensiero e a base del pensiero; condizione che il pensiero sprigiona da sé nel suo ritmo vitale, e si trova davanti infatti come sua condizione. Condizione paragonabile anche alla corporeità che l' individuo trova nella propria coscienza, come fondamento al proprio esistere e operare [1]. Lo Stato non ha l' immediatezza della corporeità originaria. Ma anche il corpo attraverso lo sviluppo dello spirito, si sviluppa e determina e procede dalla prima indistinta immediatezza a un modo di essere relativamente derivato, ma immediato sempre rispetto alla coscienza che lo toglie a base del proprio esistere ed operare. Così lo Stato nasce nel ritmo trascendentale dell'autocoscienza mediante un processo

---

[1] Vedi sopra cap. VII, § 5.

che abbiamo accuratamente descritto; ma, nato che sia, rispetto allo svolgimento ulteriore dello spirito, diviene un'acquisizione originaria del soggetto: qualche cosa di costitutivo, in cui consiste la propria struttura del soggetto. E questa struttura dev'esser viva; come può essere soltanto se è un sentire: sentimento politico, segreta scaturigine di ogni passione con cui si dispiegherà l'attività politica dell'individuo; inaridita la quale, l'azione politica, priva di sincerità e calore, si vuoterà d'ogni energia costruttiva, e decadrà a semplice velleità dilettantesca.

12. — Genio politico.

Quanto più vigoroso tale sentire, tanto più potente ed efficace l'azione politica. E in tale sentire è il segreto del *genio* politico. Poiché il genio dei creatori (artisti, filosofi, santi, eroi della storia) non è, come tutti sanno, arte, ma natura: non è frutto di riflessione, di disciplina e dottrina, ma certa divina ispirazione, *Deus in nobis*, quella sorta di natura dello spirito e nello spirito che è il sentire. Da cui provengono le intuizioni, le rivelazioni, le scoperte, gli ardimenti che non si appoggino a meditate deduzioni e filati ragionamenti. Ci sarà il ragionamento e l'attenta osservazione dei fatti; ci sarà a mano a mano un'esperienza privilegiata e un accorgimento che suppone una rara perizia delle cose umane e dei negozi mondani. Ma tutto ciò sarebbe un nulla se non fosse messo a profitto da un artefice ascoso, che ha l'intuitività e la spontaneità naturale del senso, che al pari della natura in generale non falla mai, e si serve sempre delle vie più brevi e più facili per raggiungere i suoi fini. Il genio è natura, cioè sentimento [1].

---

[1] Cfr. il mio scritto sul *Genio*.

13. — La politica del fanciullo.

Data l' immediatezza del sentire, la genialità, come nell'arte, anche nella politica si manifesta in modo segnalato nel fanciullo. Il quale non ha la maturità dell'esperienza e l'abito delle riflessioni onde l'uomo viene via via allargando la sfera della propria attività politica; ma nell'ambito della sua vita relativamente limitata ed angusta egli già spiega non soltanto una sicurezza e fermezza di sentimento politico che gli anni e il pullulare dei problemi che la vita nel suo sviluppo presenta, potranno attenuare piuttosto che rafforzare, ma anche una mirabile prontezza di vero e proprio intuito politico. Degno di studio per questo rispetto il suo atteggiamento e movimento dentro il circolo della piccola società con i fratelli e i genitori, coi coetanei e coi familiari tutti, con cui viene tessendo di giorno in giorno la rete sempre più fitta de' suoi personali rapporti; l'arte che egli spontaneamente maneggia nel trattare gli altri e attrarli nel giro dei suoi interessi e del suo volere, nel servirsi di tutti i mezzi a sua disposizione per guadagnarsene l'assenso al suo desiderio: che è pure un programma rispetto a lui, di carattere universale, come concetto del mondo da realizzare sotto il dominio di un volere unico, con un'unica logica, con un sistema di fini che si rappresenta come l'unico da recare in atto. Il fanciullo fa così la sua politica; cerca cioè di raggiungere d'ora in ora quella unità del suo mondo (nel suo proprio volere), che di ora in ora gli si disgrega avanti e scompone per varie direzioni. È l' eterna politica innata, come una volta si diceva, allo spirito umano; e che regge l'uomo, tutto l'uomo, dalla nascita alla morte.

14. — *La politica in ogni forma di attività umana.*

Tutto l' uomo. Perché se nel dispiegarsi della complessa umanità di ogni uomo, vi ha ragione di distinguere il padre di famiglia e il cittadino, l'artista, il pensatore, l'uomo della fede o dello Stato, in tutte queste varie forme di umanità l'uomo fa della politica. Che ne faccia un *pater familias* tra le stesse mura domestiche non è meno ovvio di quel che non sia il caso dell'uomo di Stato. Ma la politica è immanente del pari a quelle forme spirituali che pare sequestrino l' individuo da ogni compagnia per chiuderlo nel lavoro segreto del suo spirito o nel raccoglimento del fervore mistico. Cambierà in questi casi il problema politico, ma esso è sempre presente e intimamente connesso all'attualità della vita spirituale.

15. — *Politica dell' arte.*

Quando l' arte dalla sua ideale inattualità passa ad attuarsi in un'opera d'arte storica, il soggetto esce dalla sua pura soggettività e si svolge nel ritmo completo del pensiero, per essere autocoscienza. Ma a questo grado non si eleverebbe mai, se il soggetto non si opponesse a sé medesimo come oggetto, e non ne vincesse quindi l'alterità assimilandoselo e portandolo alla puntuale identità con sé stesso. Che è, come sappiamo, il processo formativo della società, e quindi della personalità politica. Gli oggetti dell'artista possono parere, in taluni casi, cose e nature morte, e in altri casi personaggi; personaggi affini all'anima dell'artista, ma anche talvolta personaggi difformi e contrastanti, come il negativo si dilunga e si oppone al suo positivo. In realtà anche le cose hanno per l'artista una loro anima e sentono, e consentono con l' artista. Né c' è personaggio che, malgrado il suo

ripugnante aspetto, non sia inteso dal suo creatore, non sia curato e accarezzato come colui che a poco per volta manifesterà anche lui la sua umanità: non sia insomma in qualche modo amato anche lui. L' Innominato, macchiato di tanti delitti, guardato con tanto orrore, alla fine è abbracciato dal cardinal Federigo e cioè dal Manzoni; e se don Abbondio rimane don Abbondio fino alla fine, c' è insieme col giudizio di condanna dell'autore un certo sorriso di indulgenza che intende e compatisce la debolezza spesso invincibile di questa umana natura, che è pure in fondo all'anima di tutti, anche del Manzoni. Così l'oggetto dell'arte è sollecitato dallo stesso artista a svestirsi a poco a poco della sua alterità, per salire alla sua vera vita che è nell'anima stessa dell'artista. Il quale da ultimo a simiglianza di Dio può mirare *cuncta quae fecerat* e constatare come lui che sono *valde bona*. La tragedia, come vide profondamente Aristotele, deve condurre alla catarsi; onde lo spirito del poeta e del suo pubblico si placa nella pace dei superati contrasti e nella gioia dello spirito vittorioso.

16. — Politica della scienza.

Il pensatore (scienziato o filosofo) si muove tra concetti ed astrae del tutto dal mondo degli uomini vivi. Ma anche lui ha degli oggetti con cui deve trattare e di cui deve vincere la minore o maggiore riluttanza a lasciarsi assimilare nella concretezza dell'attuale pensare. Raro è che questi oggetti siano essi stessi personaggi (com' è il caso della storia). Sono oggetti naturali, sono fenomeni dell'esperienza, sono interessi spirituali: sono, in generale, problemi da risolvere. La cui problematicità, finché non sia vinta dalla rispettiva soluzione, oppone al soggetto indagatore una oggettività che, senza il dialogo trascendentale, resterebbe impenetrabile a tal punto da non

potere sussistere neppure in forma di problema. E tal dialogo importa sempre la spiritualizzazione dell'oggetto, che a mano a mano che s' intende (si lascia o si fa intendere ?) deve per opera nostra parlare e rispondere alle nostre inchieste. Ma, se l'oggetto dovrà rispondere e condurci a poco a poco a quella mutua compenetrazione di oggetto e soggetto, in cui è l' intelligenza e quindi la soluzione del problema, ecco che sorge per noi un problema che non è solo metaforicamente politico. Quella stessa cautela e prudenza che si consigliano nell'accorto operare politico, devono intervenire anche qui a reggere lo sforzo e l' impegno del pensiero che deve sempre lottare per vincere: vincere l'opposizione dell'oggetto, che è sempre opposizione tra sé e sé, e risolvere nell' unità di sé ogni contrasto e raggiungere per tal modo quella intellettuale sodisfazione che è pieno appagamento di sé, e pace, e ordine, e volontà che si realizza nella libertà. Le difficoltà che sorgono sul cammino della ricerca, le obiezioni delle tentate soluzioni provvisorie in cui il pensatore s' imbatte, non avrebbero voce e non gli si farebbero avvertire col pungolo stimolante con cui esse si presentano al pensatore sinceramente desideroso di verità, se questa voce non fosse loro prestata da lui stesso e non fosse perciò ascoltata da lui dentro di sé stesso. È un'altra persona con cui egli, se vuol venire a capo del suo assunto, deve pure intendersi. Sono anzi, per lo più, parecchie altre persone, che sono bensì dentro di lui, ma non perciò meno reali e intente a sollecitare la sua attenzione, capaci di farglisi sentire ed imporglisi. E con esse egli deve trattare più ragionevolmente che può, a fine di persuaderle a consentire, e a comportarsi secondo la sua individuale-universale risoluzione. Dico, a comportarsi, perché in fine il consentire è un'azione, che implica una autodecisione, un atto di libertà, che crea la sua realtà. Anche nella più intensa meditazione l'uomo non è mai solo; e nella società, in cui viene spiegando la sua attività

pensante, egli muove sempre da un'unità inattuale per realizzarne attualmente un'altra, superiore e sola effettiva, attraverso l'opposizione e la lotta. La quale (si noti bene) non sempre si svolge ostilmente come contrasto di individualità avverse e desiderose l'una di annientare l'altra. Anzi, propriamente, questo desiderio non c'è mai: poiché l'altro annientato non sarebbe più l'altro di cui il soggetto ha bisogno, quasi testimone della propria universalità, perché riunito a lui nell'autocoscienza che lo crea come un opposto per realizzare sé stessa appunto come unità degli opposti. Il nemico perciò, ammoniva Hegel, non è veramente vinto se ucciso, ma se conservato e sottomesso, perché egli soltanto in tal caso veramente s'arrende alla volontà del vincitore, la riconosce come sola volontà che possa volere e alla quale pertanto la sua non può contrastare. La lotta più razionale è quella che nei modi più convenienti e opportuni, con la forza o con l'amore, vince la riluttanza e raggiunge lo scopo di *parcere subiectis*, nel consenso della pace, nell'unità del volere essenziale alla vita dello spirito.

17. — Politica della fede.

Anche la fede ha la sua politica. Ed è superfluo avvertire che non si tratta della politichetta, che è proverbiale come l'arte di prendere pel loro verso preti, santi e gli stessi dèi. Qui s' intende sempre la politica nel suo significato più nobile, della quale la politichetta è la caricatura inventata dai furbi, come ogni politica opportunistica dai brevi successi e dai finali fallimenti. Ma la pura fede religiosa, nel suo essenziale contenuto, è quella forma della vita dello spirito in cui questo si orienta verso l'oggetto che è il secondo momento dell'autosintesi. Il quale momento per sé è astratto e inattuale come il primo; ma non perciò meno reale nell'unità concreta degli op-

posti. Che come tali devono esserci l'uno e l'altro, affinché la sintesi non lavori nel vuoto e sia essa stessa qualche cosa di realmente produttivo. Saranno sì nella sintesi; ma dentro di questa esisteranno nella loro opposizione, ciascuno cioè come negazione dell'altro. Ora in questa astratta posizione dell'oggetto che nel seno stesso dell'autocoscienza si pone come negativo del soggetto, ecco la fede religiosa: c' è l'oggetto, e solo l'oggetto; perché il soggetto che lo limiterebbe, non c' è. Oggetto quindi infinito, dal quale deve derivare e al quale, comunque, deve ricondursi qualunque essere che eventualmente si rappresenti al pensiero come anch'esso esistente. Oggetto che è perciò l'Assoluto, Dio. S' intende che, poiché nulla si può pensare se non come oggetto, nel momento della oggettività di chicchessia è sempre non so che divino: è una infinità ed assolutezza che fa sì che ogni oggetto che si voglia veramente pensare richiede quella attenzione che concentra tutta la coscienza in quel punto, fuori del quale nulla è che attiri comunque il pensiero.

Orbene, se la fede si arrestasse a cotesto momento astratto dell'oggettività, è chiaro che essa resterebbe sempre nell' inattuale; laddove è risaputo che non c' è mistico che mentre ripete e assicura di essersi annichilato e immerso nella luce abbagliante del divino, non si faccia avanti egli stesso a denunziare, se non altro, la sua estasi, ad analizzare gli stati d'animo e i pensieri che ve l' hanno condotto, a cantare il suo mistico gaudio, a innalzare altari e templi onde egli, mentre nega la propria soggettività, ne celebra la trionfante virtù creativa. La religione come l'arte è l' inattuale che si attualizza nell'autosintesi della concreta vita dello spirito; in cui non è né astratto soggetto né astratto oggetto: ma l'uno di fronte all'altro, restando ciascuno qual è nella sua inattualità, in opposizione con l'altro: l'uno e l'altro legati inscindibilmente nel nesso originario e necessario dell'autocoscienza o pensiero. Dove l'uomo — che senta il valore della sua

fede, ossia la logica necessità, ond' è investito tutto il suo essere spirituale, dell'oggetto, che sia oggetto assoluto, negativo di ogni soggettivismo — si rivolge a questo oggetto anelando a risolvere l'opposizione, a ristaurare la pace, a redimersi da quella nullità a cui lo condannerebbe in eterno il sequestrarsi dall'oggetto, e a riscattarsi insomma dal peccato. Gli si rivolge appunto, come sempre, anche per gli oggetti determinati e particolari, fa il soggetto, per vincere la distanza che lo separa da lui, e attrarlo nel fuoco dell'*amor Dei intellectualis*. Pensare a Dio, pensarci davvero, è un perseverante, costante sforzo di penetrarne l'essenza, di intenderlo, farne un concetto (il concetto !) della propria mente e fare perciò di esso tutt'uno con questa. Ed egli, l'oggetto, si anima e personifica: si fa uomo, ascolta l'uomo, e gli risponde. Gli risponde, al solito, di dentro, con la voce che parla ad ogni uomo dal suo stesso cuore. Ed è il suo maestro, il suo amico e benefattore al quale si può ricorrere in ogni bisogno con fiducia: quello che può perciò essere pregato di consentire al nostro desiderio; quello che non si può non amare sommamente, adorare. È una società anche questa, che deve avere il suo ordine e che richiede la sua politica. Dalla quale dipendono tutti i problemi particolari, che storicamente si vengono ponendo nella comunità degli uomini aderenti a una Chiesa, tra questa comunità e le altre che esistono nello stesso luogo e tempo, e sopra tutto tra Chiesa e Stato; in cui la religiosità è in particolar modo normativa della condotta della Chiesa verso lo Stato; ossia dell' individuo credente e partecipe della Chiesa con quello che nella sua stessa coscienza è lo Stato.

18. — Chiesa e proselitismo.

Ma il problema peculiare della politica rispetto alla fede religiosa è quello che si riferisce alla stessa comunità ecclesiastica. La cui costituzione sarebbe inconcepibile

se la religiosità riuscisse in effetti a sequestrare, come spesso si opina, lo spirito individuale in una sopramondana relazione dell'uomo con Dio. La solitudine del pio anacoreta è un sospiro dell'anima che la reale vita dello spirito dimostra assurdo. Giacché lo stesso anacoreta porta in sé medesimo nel dialettismo trascendentale del suo spirito una società, alla quale non è possibile che egli volga mai le spalle. E questa società risorge ad ora ad ora nel raccoglimento della sua deserta solitudine per lo stesso dialogo che di continuo si rinnova tra la sua anima e l' Eterno.

Di qui pure l'assurdo della teorica protestante del *giudizio privato* nelle cose di fede, ossia di quell' individualismo religioso che tutti i nostri pensatori, cattolici o non cattolici, condannarono sempre da Bruno e Campanella fino a Gioberti, come una sorta di subbiettivismo scettico. Qui veramente *unus testis, nullus testis*: la testimonianza che la coscienza religiosa rende alla verità religiosa, come ad ogni verità, non può essere che universale. Donde il proselitismo delle credenze, e le loro tendenze alla propaganda e alla universalizzazione. Non è che la convivenza, come amava ripetere il nostro Varisco, sia uno strumento aggiunto alla iniziativa dell' individuo per la ricerca e la scoperta del vero; ma la natura del pensiero è universale, e nessuno pensa senza pensare per tutti, a malgrado delle delusioni riservategli dalla esperienza. La quale, per altro, come si dice della libertà, ferisce sì, ma rimargina anche le sue ferite. Poiché l'esperienza da cui sorgono i dispareri e i conflitti del pensiero è pur quella che viene via via componendo dispareri e conflitti e spianando la via al *consensus gentium*.

19. — La dottrina della tolleranza.

Qui è la radice della intolleranza derivante dal dommatismo religioso. Chi sia infatti certo della verità, non

può ammettere che questa venga da altri disconosciuta. E la distinzione dell'opinabile dal certo, per fare di quello un largo margine alla libertà di pensare e quindi di credere, è un pannicello caldo; è una distinzione che, affermata teoricamente, è servita poco nella pratica pel fatto che ogni opinione, per chi ci tenga, acquista facilmente il valore di un teorema o, almeno, di un postulato necessario. E l'intolleranza tanto meno è evitabile quando la certezza della verità che si possiede è, come nel dommatismo religioso, non una certezza razionalmente acquisita, ma una grazia, un' illuminazione improvvisa, un dono immediato. Allora sorge l'*aut-aut* del vero e del falso; e la divisione di tutti gli uomini in eletti e reprobi. Allora, o dentro o fuori. E quando non si riesce ad ottenere che il cuore del miscredente sia toccato dalla grazia, nulla da fare: il miscredente è fuori dell'umanità, non si può salvare, e non ha perciò diritto ad esistere. La sua morte allora è la sola soluzione possibile del disperato problema della sua esistenza di uomo.

Ma l' intolleranza non si combatte con lo scetticismo, contro il quale avrà sempre buon giuoco il dommatismo. La dottrina dell'opinabile è protagorismo e scetticismo alla Ponzio Pilato rimasto perplesso innanzi alla domanda senza risposta: *Quid est veritas?* La intolleranza è immorale non perché l'umana intelligenza non sia in grado di rispondere a questa gran domanda. Che anzi essa vi risponde sempre; e tutta la sua vita è un' incessante risposta. Ma questo non vuol dire che la verità sia formulabile in una proposizione dommatica definita una volta per sempre con diritto al «corso forzoso». La verità è nel pensiero umano; ma conforme alla natura di questo; senza di che questo non potrebbe contenerla. Perché esso è movimento, sviluppo, processo; mai nulla di immediato. Se si vuole che il bambino intenda, e l'amore che abbiamo per lui ci fa voler questo, dobbiamo aver pazienza: egli intende poco ora, e si può dire a rigore

che non intenda. Pazienza, come ne ha l'agricoltore che deposita nel solco il seme, e sa bene che non potrà mietere lo stesso giorno. Attende, con fiducia. E il mondo umano è pieno di fanciulli. E chi non ha pazienza e si sdegna degli spropositi che sente intorno a sé e non vuol turarsi gli orecchi, menerà la mazza intorno; ma con qual frutto? La verità così non s'insegna, non si diffonde; quel regno dello spirito che si vorrebbe pur costruire, rimane sempre un desiderio fallito.

Quando il Manzoni affermava che la verità e l'errore non si dividono con un taglio netto, e che possono perciò aver ragione due litiganti che sostengono l'uno il contrario dell'altro, non voleva certo far professione di scetticismo; ma alludeva appunto alquanto oscuramente a questa gradualità del vero, che non si pone immediatamente; ma si conquista attraverso un processo nel quale ogni grado o momento è insufficiente e può parer falso, ma tale non è perché per esso si giunge alla verità, e la verità esso stesso contiene, sebbene in forma ancora immatura e insufficiente. I bambini non sono ancora grandi, ma diverranno; perciò Gesù li chiamava intorno a sé per far loro credito: *sinite parvulos venire ad me.*

20. — *La politica diritto e dovere.*

In tutte le età, in tutte le condizioni, in tutte le forme di vita spirituale che si possano distinguere, la politica è una immanente attività dello spirito umano. E chi sinceramente e sapendo il significato delle proprie parole si proponesse di restar fuori d'ogni politica, dovrebbe rinunziare a vivere. Farne perciò è un diritto. Farne quanto più sia necessario al compimento della propria esistenza. Poiché questo è il diritto di ogni uomo: esistere, come egli soltanto può, non conservando il proprio essere naturale, ma conquistandosi di continuo quel-

l'essere che egli può divenire solo se vuole: liberamente. Ma diritto ad esistere nella libertà egli ha soltanto in quanto questo è il suo dovere; perché il mio diritto è quello che gli altri hanno il dovere di rispettare. E questa reciprocità di diritto e dovere se importa la socialità dell'uomo, e il rapporto dell' *ipse* con l'*alter*, conviene sempre aver presente che tale socialità, sostanzialmente, è la trascendentale socialità che l' individuo ha seco stesso.

Giova chiarire questo punto. Il mio diritto all'esistenza è il dovere dell'altro a farmi esistere. Dire che il figlio ha diritto ad essere educato, è lo stesso che dire che il padre deve educarlo. Ma questo dovere donde nasce? Esso nasce dal rapporto tra l'uno e l'altro, pel quale a mano a mano che il rapporto si attua, l'altro cessa di essere un altro e si immedesima con l'uno. Il quale, in virtù del rapporto, non può ricevere se non quel che dà. Ha così quel diritto che è il suo dovere. Il dovere che ogni uomo ha di esistere come uomo, pensando, volendo e insomma attuandosi come autocoscienza, è il suo stesso diritto a questa esistenza, in quanto l'altro che deve riconoscere tal suo diritto è in lui: è lui stesso; anche se questo altro assume sembianza di persona materialmente diversa, o del complesso di tutte le altre persone, con cui uno è in relazione. Chi ha diritto è sempre colui che abbiamo il dovere di far esistere.

Perciò la poltica si presenterà bensì come un diritto che a nessuno può esser negato, ma perché vivere politicamente è un dovere a cui nessuno può sottrarsi. I diritti vanno certo riconosciuti; ma il primo a doverli riconoscere è il soggetto stesso dei diritti di cui si parla. Gli altri li potranno riconoscere soltanto se egli avrà dato il buon esempio. Che è ciò che sfugge all' infingardaggine abituale della comune coscienza morale: pronta ad affermare i propri diritti, ignara che si tratta per l'appunto de' suoi doveri. E perciò veramente la vita è, come Mazzini profondamente sentì, né piacere né diritto, ma dovere.

XIII

LA SOCIETÀ TRASCENDENTALE, LA MORTE E L'IMMORTALITÀ

1. — Il motivo della fede nell' immortalità.

Uno degli articoli di fede a cui tiene di più il cristiano è il domma dell' immortalità dell'anima, intorno al quale così lungo, aspro ed oscuro è stato il travaglio della filosofia scolastica che ne voleva mettere al sicuro la prova razionale contro le difficoltà della tradizione speculativa, incerta e insufficiente, e così gravi le perplessità suscitate dalle negazioni, dalle critiche, dai dubbi della filosofia moderna. Articolo di fede tanto più caro, quanto meno garantito da inoppugnabili argomenti della ragione: tema, delle più appassionate discussioni non pur nelle scuole ma nei pubblici ritrovi e nelle piazze, quando gli averroisti delle scuole latine misero di moda la controversia sul significato dell' intelletto unico di Aristotele e tornarono a scalzare i fondamenti del concetto dell'anima immortale. Gli animi da allora si strinsero tanto più alla religione, quanto meno potevano su tale argomento di sommo interesse affidarsi alla speculazione razionale. Oggi invero la religione è ricercata dai più e apprezzata più che per altri conforti da essa arrecati contro i dolori presenti e immancabili della vita, come la sicura promessa

del porto in cui potrà ancorare la nave di ogni uomo al termine del rischioso e penoso viaggio terreno. E la religione pertanto, più che come un tesoro di verità capace di appagare ogni più profondo bisogno della umana intelligenza, si rappresenta comunemente come la scienza a cui si può attingere la certezza della vita futura; come la sodisfazione dell'ansia più tormentosa che affatichi l'uomo in questa vita. Non è la religione il principio, di cui il domma dell' immortalità sia il corollario; ma è il bisogno di poter fare assegnamento sulla vita immortale che fa cercare la religione come il guanciale su cui possa posare il nostro capo stanco alla fine della giornata laboriosa.

Né l' immortalità si desidera, come vorrebbero alcune dottrine filosofiche, per risolvere un problema di teodicea, poiché esso permette di rinviare a un'altra vita la soluzione del problema, che in questa non pare che si risolva, del premio della virtù e della punizione della colpa. Questi problemi della vecchia teodicea sono tramontati nello spirito moderno rivolto piuttosto ai problemi dell'esperienza e della storia, poco curante se quivi stesso, per chi voglia pensare rigorosamente, siano annidati quelli che riguardano tutti i concetti del divino. Ma l' interesse più vivo che muove l'uomo moderno a guardare al di là della morte è un motivo eudemonistico. Per cui l'uomo ama pregustare il piacere futuro e si amareggia ogni godimento attuale nella trepidazione e sospetto che esso abbia a un tratto a cessare. Onde l'uomo felice e che tiene alla propria felicità, pur trepidando per il proprio avvenire, brama che la sua felicità duri: *usque ad finem et ultra*. E che insomma non sia destinata essa a finire. E duri, prima di tutto, indefinitamente la sua vita, sorgente di tutte le gioie. Oh potesse durare la gioventù! Ma che tardi a venire la vecchiezza e non tronchi ogni gusto di questa vita così dolce a chi possa bere a larghi sorsi alla coppa del rigoglio giovanile. E poi, e poi, che non abbia tutto

a finire. E un filo di questa energia che ci fa assaporare il dolce dell'esistenza si rafforzi e rinsaldi attraverso la moderazione e il savio governo degli anni stanchi; e duri per modo che non avendo più esso bisogno del concorso del corpo e del suo antico vigore, si venga bensì estenuando e raffinando come il frutto delicato del puro esercizio dell'anima, che nella vigilia della fine si prepara a una vita tutta spirituale e ancora desiderabile e cara, quale essa potrà viverla al di là, con le sole sue forze. Ma il durar della stessa vita dell'uomo singolo, come potrebbe apparire desiderabile a lui se vuotata del contenuto ond'essa si viene giorno per giorno riempiendo e arricchendo ? Essa è pur la vita di questo mondo, dove sono i nostri genitori, i nostri fratelli e i nostri figli, coi quali l' individuo convive e accomuna, moltiplicandola, con la comunanza, ogni gioia, e senza i quali perciò la fonte di tutte le gioie verrebbe ad inaridirsi. E il perdurare della nostra vita individuale è possibile a patto che perduri la vita dei nostri cari; la cui morte l'uomo perciò esclude dal novero degli eventi che gli riserba l'avvenire quale egli ama raffigurarselo; e giungerà sempre inattesa, inopinata, come fulmine che s'abbatte sulla più robusta pianta e minaccia di svellerla. Ma l'amata compagnia l'uomo è portato allora a sperare che oltre questa vita abbia ad essere ripresa, affinché il corso della felicità non venga in un momento interrotto, senza un perché. Oh, come potrebbe l'uomo lavorare senza vedere oltre l'oggi un domani, e un domani che sia il suo domani, suo e delle persone più caramente dilette, la cui vita fa tutt'uno con la sua ? La logica della felicità può ammettere un' interruzione ma temporanea, come quelle tante che sospendono in questa vita le nostre gioie per compensarle, alla ripresa, con la rinnovata dolcezza del loro primo gusto. Premorrà il padre ai figli, ma egli, il buon padre, ha pensato in anticipo, dacché li ha generati, alla loro vita dopo la sua morte; e il suo spirito continuerà perciò ad aleg-

giare intorno ad essi, presente e provvido finché essi avranno in qualche modo bisogno di lui: cioè finché avran vita. E dopo? Dopo si ritroveranno con lui, ed egli li riavrà compagni solidali di quella vita felice che non dovrà mai finire. E se premorrà alcuno dei figli, che altro potrà essere pel padre la restante vita accompagnata dall'assiduo ricordo, ravvivato di continuo da una tenerezza sempre rinascente se non un'attesa della vita che riprenderà tutta come una volta?

È la logica eudemonistica della comune esperienza. Essa può urtare in un intoppo misterioso, quando, secondo l'immagine platonica, si sale sulla zattera per fare il tragitto dopo la morte al mondo di là; ma nel corso dell'esperienza essa corre sicura attraverso il tempo dal presente al futuro prossimo e remoto. Ed è logica necessaria, alla quale non c'è dubbio che possa opporre un ostacolo insormontabile. Perché l'uomo vive di domani, di attesa, di fede nel futuro: e non solo, come vivamente ci fa sentire il poeta nel *Sabato del villaggio* quando il futuro ci prometta il dì di festa, ma ogni giorno, quale che sia il successivo. Il passato non ci interessa più: esso è la voragine in cui la vita vissuta è precipitata e sparita, e non potrà essere più ripresa per essere rivissuta. Il presente sì è tutto, e lo stesso futuro che non ci si avvicinasse istante per istante per divenir presente e ci stesse davanti come i ruscelletti del Casentino sotto gli occhi di maestro Adamo, sarebbe non la vita, ma la negazione della vita, l'inferno. Ma il presente fugge veloce e la gioia di un'alba luminosa non conforterebbe l'occhio del riguardante se fosse un lampo che si spegne nel momento stesso che si accende. L'alba è una promessa del giorno; il presente è vita se è inizio d'una durata che si prolunga nel futuro. Niuno s'affida al presente senza chiedersi: — E dopo? — *Après moi le déluge*: e sia; ma se non mi assistesse una segreta, ancorché timida, speranza che il diluvio possa non venire, come io stesso potrei agire?

Questa speranza che è la legge della vita, per questa vita dell'esperienza, ci fa spingere lo sguardo di là dal termine di questa e, per non disperare della felicità in cui è la nostra vita, ci fa concepire una vita che sia dopo di questa, e sia pure continuazione di questa.

C'è bensì il pessimista che ci riempie le orecchie con le sue querele circa l'impossibilità di esser felici. Ma dispera egli della propria felicità? ossia di ogni sodisfazione che gli renda cara la vita? Egli filosofeggia, e la sua filosofia gli procura, nell'atto stesso del filosofare, un amaro gusto che è per lui *principio e cagion di tutta gioia*, per usare una pregnante espressione dantesca: è la ragione della sua vita. E non della sua vita presente, nell'istante; ma della vita, come egli se la rappresenta, oggi e domani e sempre (finché almeno gli duri). E oltre la sodisfazione della verità che il pessimista crede di scoprire e dimostrare, e che è suo vanto ed orgoglio, quante altre non occhieggiano dietro questa primaria ed essenziale, sul fondo del suo animo! Egli, il filosofo dell'impreteribile disfatta, pensa agli avversari, reali o immaginari; e perciò scrive e pubblica i suoi pensieri e pregusta la gioia della vittoria. Vittoria sugli avversari, anzi su tutti gli uomini, che, abbandonate le loro dannate illusioni, dovranno assentire al suo verbo e farglisi scolari e onorarlo come maestro di sapere e di vita, ecc. Si può dire che il pessimista coerente è il suicida; ma anche il suicidio è suscettibile di un giudizio morale; ed è tale perché è un atto libero, una decisione, quindi una deliberazione, che non è vita totalmente disperata, ma retta pur essa da una speranza; dalla speranza di Bruto che ribellandosi al Fato e affrontandolo non dispera di riportar la vittoria sopra di esso. Guarderà egli a un avvenire buio: ma i suoi occhi si volgono ancora all'avvenire, e lo prevedono quale egli lo vuole.

Perciò si dice con verità che la speranza è l'ultima dea. Perciò se una scienza volta a tutte le cose mortali non

conforta a sperare un'altra vita oltre la vita, se una filosofia, incapace di superare risolutamente il punto di vista di quella scienza, non soccorre alla nostra indomabile speranza; ebbene, venga la religione con la sua fede ad assicurarci questa esistenza futura e indefinitamente duratura, di cui l'animo nostro non può fare a meno. Che se la stessa religione ci desse un Dio alieno dal garantircela, essa si spoglierebbe del suo maggior pregio e lascerebbe indifferente il cuore dell'uomo.

2. — *Immortalità e religione.*

Ma qual' è il rapporto tra la religione e la fede nell' immortalità? In un primo momento, dal concetto della religione pare piuttosto scaturire la negazione della vita immortale. Perché l'uomo si esalta nella certezza di una vita senza fine; laddove l'uomo che comincia a sentirsi alla presenza di Dio, cade in un sentimento di così profonda umiltà da sentirsi un nulla. E in verità, se Dio è, esso è tutto: nulla fuori di lui; nulla perciò l'uomo che gli si ponga di fronte. In un secondo momento, bensì, l'uomo che ha negato sé stesso come opposto a Dio, si immerge e s' immedesima con lui, si divinizza o santifica, partecipando dell'essere, del sentire, del pensare, del volere divino. Il misticismo che è questa immedesimazione dell'uomo con Dio (con un Dio umano, con cui l'uomo si possa immedesimare; e cioè con un Dio che sia spirito come l'uomo) può deprimere ma deve pure esaltare la coscienza dell'uomo. E i misteri infatti sono stati in Grecia la culla della fede nella immortalità. Allora l'uomo si convince che, estraniandosi e mettendosi contro Dio, egli si annichila e muore; e vivere o rinascere alla vita non può essere per lui se non unirsi a Dio, e con lui immortalarsi.

La morte è conseguenza del peccato che distacca ed oppone l'uomo a Dio; la salvazione e la vita eterna sarà

effetto della redenzione onde l'uomo, con l'aiuto di Dio, torna a lui. Quindi la prassi religiosa tende con i suoi riti alla salvezza dell'uomo mediante la sua riconciliazione con Dio. L'antico orfismo, come il moderno Cristianesimo, è fondato sopra questo principio che corrisponde alla logica del momento religioso dello spirito. E tale principio è alla base di ogni religione, quale che sia la forma da questa assunta. Nella prassi religiosa l'uomo oscilla sempre fra un polo e l'altro della dialettica redentrice, che assicura la costante felicità. E ora perciò nel sentimento del proprio nulla *anima ingemiscit* e dispera, ora invece riconquista la speranza della salvezza, che si assicura unendosi a Dio; e dionisiacamente si innalza nel sentimento della sua divina dignità e immortalità.

Ma nel processo di questa mistica unione ci sono gradi e tappe; attraverso le quali l'umana natura che prima mette in contrasto l'uomo con Dio, facendo dell'uomo un essere che non è vero essere, perché è particolare, finito, peccaminoso e insomma mortale, non cede a un tratto innanzi al divino: resiste, cerca accomodamenti, procura di salvare il salvabile della sua naturalità e vede se gli riesce di contrabbandare le proprie debolezze, ed entrare con esse in paradiso. Salvare, in verità, quello che non è salvabile; anche il *particulare,* di cui parlava Guicciardini, che invece bisogna che muoia se l'uomo aspira sinceramente ed energicamente al regno dei cieli. Ma la speranza non si arrende facilmente alle difficoltà. Perciò l'uomo prega; e con la preghiera non c'è naturale inclinazione che l'uomo non confidi di far accogliere dalla volontà divina, quando chiede al Padre: *fiat voluntas tua.*

Così l'immortalità, che si spera di meritare facendo il divino volere, accoglierà, grazie alle fervide preci, nel suo vasto seno (*asylum imaginationis*) santi e peccatori: il divino e l'umano, troppo umano; e la pia donna spera le venga riservato nell'altro mondo, tra i celesti, un posto non solo per sé, ma anche per i suoi figli, per cui essa più

fervorosamente inalza all' Altissimo il suo cocente desiderio; e — perché no? — per tutta la domestica famiglia alla quale s' è venuta intrecciando la sua esistenza individuale: cani e gatti compresi. Non è naturale che si stabilisca anche con essi, morti che siano, una « corrispondenza di amorosi sensi »? Ecco, nel selvatico della villa patrizia che ora mi ospita, un monumento sepolcrale a una cagnolina, con sopra un' iscrizione che è il sospiro di un'anima gentile, ancorché espresso in due versetti non molto felici!

« Diana, raccogli l'ossa della festosa Lilla
quivi rimasta vittima d' industre cacciatore ».

Così l'estinto sopravvive con noi. E perché una volta si desideravano le sepolture nei sacri recinti, se non per collocare gli dèi Mani nella sede loro propria, coi santi e cogli Dèi? *Deorum Manium iura sancta sunto.* E fra questi Mani grande è la tentazione di ficcar tutti: e di tutti tutto, anima e corpo.

Ma la prassi religiosa via via si vien raffinando; e si finisce col sentire la verità. La quale verità importa la necessità della Croce e della morte dell'uomo per la sua risurrezione nella vita eterna. Rimarranno scorie delle ingenue concezioni primitive, tutte fantasia e corpulenza; ma sempre più logore dal martellamento della coscienza che è persona e spiritualità. E come dal santo sepolcro il mito popolare fa levare e salire al cielo lo stesso corpo del Cristo, così un domma non meno eloquente e vivo alla fantasia delle genti promette nel giorno del giudizio finale la miracolosa risurrezione della carne. Sono scorie onde si pasce la fantasia, la quale ha pure i suoi diritti, e non ne può fare a meno la mente che, per dirla con Vico, si rovescia nei sensi. Ma il pensiero speculativo non farà gran fatica a compenetrar di sé tali scorie e pensarle in maniera speculativa. E una logica han pure questi miti,

poiché rispondono a una domanda che non può non venire da chi venga assicurato della immortalità: — Immortale dunque Io con tutto ciò che trovo in me? — E l'errore non è nella pretesa che immortale sia anche il corpo che è in ogni uomo, ed è appunto nel suo Io, non come qualche cosa di aggiunto e di esterno, ma come suo interno e costitutivo contenuto. L'errore è invece nel concetto grosso di questo corpo, che l' Io bensì possiede, ma non è il corpo materiale che volgarmente si pensa, ma il corpo ideale, quale esso è trasfigurato nella coscienza dove all'uomo soltanto è dato incontrarlo, contenuto fondamentale d'ogni sentire. Trasfigurato perché spogliato della sua particolarità, spazialità, materialità e quindi universalizzato e convertito insomma in spirito.

Comunque, la fede inculcata nell'uomo dalla religione, è che nell' immortalità si salvi tutto il divino e soltanto il divino dell'uomo. E questa salvezza si spera, questa s' implora nella preghiera. E chi, a furia di preghiere, vuol salvare il suo salvadanaio, non pensi a Dio, ma ai ladri che in questo mondo glielo possono portar via. Giacché Dio a Budda come al Cristo e a Francesco insegnò che non si entra nel regno dei cieli se non si è poveri.

La fede nella immortalità è messa a dura prova dal mito dell' Inferno dove il peccatore resta in eterno inchiodato al suo peccato disperatamente. E l' immortalità per tal modo non sarebbe solo salvazione, ma anche perdizione, non solo vita ma anche morte: *mors immortalis*. Anche qui c' è una logica; ma insufficiente. È vero che il peccato è eterno come la redenzione: così il male come il bene. Ma questi due termini non possono correre paralleli in un dualismo inconciliabile; e la Patristica sentì la necessità di intendere il male come negativo del bene, e questo come positivo dotato della potenza di negare il suo negativo e annullarlo, senza di che il mondo da Dio creato sarebbe stato immediatamente ceduto per metà e abbandonato al diavolo: ciò che non s'addice né

alla bontà né all' infinità di Dio; e fa troppo onore al diavolo. Dunque, eterno sì anche il peccato, ma in quanto superato e redento nella volontà divina; la cui esistenza esclude la possibilità dell' inferno senza espiazione.

Il mito dell' inferno, per estendere l' ambito della immortalità, degrada l'essenza dello spirito; che verrebbe ad essere immortale immediatamente come semplice anima, che nella sua libertà nativa sarebbe capace così del bene come del male. Lo spirito non è immortale, ma si immortala; e per immortalarsi deve lottare con la sua natura primitiva e conquistarsi da sé quella libertà che lo renderà partecipe dell'eterno. Attraverso il fuoco del peccato, lo spirito può, anzi deve passare (chi ben l' intenda !); ma per poterlo espiare, poiché la libertà è sempre un riscatto dalla servitù. E chi non seppe mai servire, non sarà mai libero, né saprà perciò mai comandare.

Passare attraverso il fuoco, ma senza bruciarvisi, come certo si brucerebbe se vi si fermasse. Rinunzierebbe infatti a quel movimento in cui consiste la vita dello spirito, e al quale pertanto è assurdo pensare che davvero rinunzi.

Comunque, questo volere eterno anche l' inferno e in esso immortale la vita del peccatore, una cosa dimostra: ed è la sete inestinguibile che l'uomo ha di vita eterna.

Ma questo mito, se non è una conseguenza della essenziale posizione religiosa dello spirito, è indice manifesto dell' interno contrasto della religiosità. La quale, come si è veduto, porta sì alla immortalità delle cose divine, ma porta anche per l'uomo che è annientato dal suo stesso presentarsi al mondo divino, alla negazione di essa. L'uomo invece presume di rapire come Prometeo al cielo la scintilla del fuoco, e partecipare egli stesso alla eternità degli Dèi. E da questa prometeica riscossa è spinto ad irrompere nella eternità non pure con la grazia, onde gli sia dato sublimarsi unificando il proprio volere con quello divino, ma altresì, ove occorra, con la violenza dell'ele-

mento satanico della sua natura non doma e pronta a resistere al divino volere.

Ciò non toglie che questi ondeggiamenti del pensiero religioso intorno alla immortalità presuppongano tutti un moto radicale dell'anima verso il divino, sorgente di quella immortalità a cui essa aspira, religiosa o meno, d'accordo o in contrasto con gli Dèi, pel senso oscuro ma profondo che ha del suo eterno valore. Poiché lo spirito, guardandosi dall'esterno, non può certo concepire la possibilità che egli si sottragga al flusso di tutte le cose; ma, d'altra parte, non può gettare uno sguardo nel proprio interno senza vedervi rifulgere la luce di cose eterne.

3. — L'equivoco.

Ma in tutti i concetti correnti — tra dotti e indotti — intorno alla immortalità si annida un equivoco, che conviene indicare e chiarire. Quello cioè pel quale l' immortalità, ora viene intesa come perpetuità nel tempo, ora come vera e propria eternità fuori del tempo. La perpetuità è una sorta di tempo dimidiato, che, pur sottomettendo a sé il reale, lo rispetta e si astiene dal travolgerlo nel suo flusso; come la corrente d'un fiume investe e porta via con le sue acque le pagliuche che vi cascano dentro; ma lambisce e lascia al loro posto gli scogli che pur essendo nella corrente non corrono con lei verso la foce, e restano infissi al letto del fiume. L'eternità invece è di ciò che non ha nessun rapporto col tempo. Per dire una cosa perpetua, bisogna che essa esista attualmente. Ma non basta. È necessario aspettare domani; e vedere se allora questa cosa esisterà ancora; e aspettare posdomani; e aspettare il terzo giorno, e star lì sempre a vedere tramontare il sole e tornare poi a nascere, per poter dire che la cosa resta mentre i giorni passano l'un dopo l'altro, e tante cose coi giorni che le fanno nascere e le fanno

anche morire. Cose e pensieri. Come intorno a noi tante cose vengono e vanno, e pare che le montagne stian ferme e il sole giri sempre con la sua legge perpetua, così dentro di noi è un succedersi e un rincorrersi continuo d'immagini e di sentimenti, dentro i quali ce n'è qualcuno che è sempre lì e non tramonta mai: un pensiero dominante, una norma costante, una convinzione radicata così profondamente che non può crollare. La perpetuità si commisura al tempo, attraverso al quale dura. Così il sopravvivere a cui si volge il desiderio degli uomini è un perpetuarsi, oltre il dì della morte, e più in là, sempre più in là. E la logica eudemonistica sopra richiamata non richiede più di tale perpetuità: un prolungamento indefinito della nostra esistenza nell'avvenire. Un indefinito, anche qui, senza infinità. Così all'infinito non è dato aggiungere nulla; all'indefinito si può aggiunger sempre; e il suo concetto consiste appunto nella possibilità di sempre nuove aggiunzioni.

Questa possibilità di nuove aggiunzioni conserva alle cose perpetue il carattere temporale: perché nell'unità del perpetuo è implicita la molteplicità dei momenti successivi, i quali non riusciranno a sgretolare la massa compatta del perpetuo, e non la toccheranno nemmeno, ma non perciò sono meno necessari a individuare quella successione attraverso la quale il perpetuo dimostra di potersi perpetuare. Il perpetuo perciò è temporale al pari delle cose che nel tempo non si conservano, ma periscono. Le quali per altro, per fugace che sia la loro esistenza, se esistono, se, com'è necessario, esistono in una unità di tempo, in questa unità sono lì esistenti e hanno un minimo di conservazione del loro essere, chiuso nell'angustissimo ambito della loro sia pur labile individuabilità. E di questo insistere nel proprio essere che è proprio di ogni esistente transeunte la perpetuità non è altro che la dilatazione. Ond'è che il persistere del perpetuo è un fatto, che non impegna veramente il futuro: come il mortale

che persiste a lungo nel suo empirico esistere come vivente. Ma la sua longevità, meravigliosa che sia, non induce nessuno a credere che non sia mai per cessare.

Il che significa che il perpetuo è temporale e non possiede vera e propria immortalità. Dura, potrà durare; è prevedibile che duri un tempo indefinito; ma senza diritto a durare all' infinito. È un fatto, niente di necessario. Il tempo incombe sempre anche sulle cose perpetue con la ferrata necessità della morte. E l'animo, dopo aver implorato da lui la sospensione di questo destino, dopo aver impetrato una proroga *sine die* di questa sospensione, si contenta d'annegare nel crepuscolo indefinito dell'estremo limite al quale può spingersi l' immaginazione, e s'abbandona a una trepida certezza accolta, per stanchezza, come una tavola qualsiasi di salvezza: tavola che è essa stessa tutt'altro che sicura, ma intanto rinvia il pericolo e apre all'affanno del naufrago una parentesi di speranza.

Tale l' immortalità di cui l'uomo volgarmente si appaga: non vita eterna, ma vita che continui oltre la morte empirica; e non chiuda la partita a un determinato giorno, a un certo momento, troncando per sempre lo stame della Parca. L' individuo anche domani ci sarà. Anche posdomani: sempre, perché è sperabile questa eternità ridotta, che è la *sempiternità*; poiché se la vita può continuare anche dopo il disfarsi del corpo, non c' è più ragione che vieti la possibilità di pensare che continui indefinitamente. Ma anche di là i giorni passeranno, le ore, gli istanti, come passano di qua. E il tempo non sarà vinto. E quell'altra vita, a cui vien fatto di pensare per concepire la continuazione di questa, non potrà essere gran che difforme da questa: tempo, spazio, molteplicità e ogni genere di finitezza (e allora, perché non anche errore, peccato e materia, come in questa valle di lacrime ?).

Altra cosa è l'eternità, che gli uomini veramente ago-

gnano e che non consente a chi rifletta e abbia profonda sensibilità morale, di contentarsi di una semplice sopravvivenza per tempo indefinito. Dico sensibilità morale, e si può dire piuttosto sensibilità spirituale: la coscienza del valore e della libertà dello spirito. E che non è il segreto astruso dei filosofi; ma l'atmosfera in cui respira e vive ogni uomo che operi, o semplicemente parli, o pensi — che è il meno che possa fare dacché vive. Agire è agire conforme a un dovere; e parlare non è possibile senza osservare leggi, che del discorso fanno sentire il valore. E pensare? Chi potrebbe pensare senza una logica che è il dovere a cui il pensante ha ferma coscienza di essere astretto e rispetto al quale il suo pensare vale come verità, o precipita nell'errore? La verità! Essa è eterna, e quando spunta all'orizzonte dell'umano pensiero, nessuno che ne senta il pregio e l'essenza, può pensare che essa allora nasca e verrà giorno in cui debba anche lei morire. Né quando né dove per la verità; che se si scopre oggi, era vera anche prima; e non cesserà d'esser tale anche se l'uomo, dopo averla scoperta, la disconosca, la dimentichi e non riesca più a rendersene conto. Lo scettico, negherà questa verità a cui universalmente gli uomini si appoggiano; ma non potrà fare che non abbia anch'egli la sua verità che, come ogni verità, non sarà la verità soltanto sua e di quel giorno e in quelle circostanze: ma, semplicemente, la verità. Potrà bensì il pensiero filosofico avvertire che tale verità non si scopre dal pensiero, ma che si costruisce: è essa stessa pensiero. Ma se ne dedurrà che il pensiero che è verità, è esso stesso indipendente da ogni quando e dove, da ogni condizione; e perciò vale come pensiero universale che Tizio pensa, ma non è nel particolare Tizio, figlio d' Eva e, come tutti i suoi fratelli, mortale; ma è pensiero assoluto, che dove splenda attira lo sguardo di tutti i veggenti: nati, nascituri e anche morti, che non si può pensare che, se risorti, possano dissentire. La verità allora non è verità per quel certo contenuto che a volta a volta essa ha:

qualunque ne sia il contenuto, essa ha certa forma per cui nell'atto del pensarla il pensiero non può pensarla che universalmente vera: cioè tale che il pensiero, nel formulare quel giudizio determinato e particolare, non possa giudicare diversamente da come giudica. Ci saranno grandi pensieri, elevati e splendenti sulle sommità della mente umana; e questi è facile a tutti vederli quasi sfolgoranti di luce eterna. Ma anche i piccoli pensieri quotidiani, che sono la trama della nostra interiore esistenza, splendono della stessa luce. Che è la luce di tutte le cose belle e buone, che veniamo facendo ad ora ad ora in tutta la nostra vita. Non solo Omero e Dante sono eterni; perché ogni più modesto mortale, al cui cuore parli Omero o Dante, è fatto, per così dire, della medesima stoffa. E perfino il fanciullo che ancora balbetta è capace di meravigliarci con una sua informe parola altamente espressiva e trarci in quell' incanto, che è poesia: quell' incanto che ci mette fuori del tempo e della vita in cui tutto è limitato e nasce per morire.

L' *inno del poeta resta*, ha detto il Carducci, accennando a una mezza verità; perché quel *restare* è del perpetuo, non dell'eterno; e all' inno del poeta non compete propriamente perpetuità. E infatti accade talvolta che anche l' inno del poeta — nella storia in tempo — non sopravviva né al poeta né a Giove; e vada sommerso, e disperso, e dimenticato. Ma non occorre che abbia questa sopravvivenza di fatto, che è delle cose perpetue. L'inno c' è, ed è inno, se, senza aspettare il collaudo del tempo, brilla fin dal primo apparire come stella di prima grandezza nel cielo delle cose eterne; a guisa di uno spettacolo che a un tratto si apra alla contemplazione dello spettatore che s'affacci a una terrazza dominante dall'alto una grande valle e le cime dei monti imminenti illuminate intorno dal sole: spettacolo magnifico, che riempie l'animo di pace e di gioia serena, scacciandone ogni cura presente del proprio particolare, ogni ricordo del passato e ogni

pensiero del futuro. Il mondo è tutto lì, senza tempo, in un'estasi sconfinata. Sogno? realtà? È lo stesso mondo di ogni poesia, e dell'arte, in generale:

> Guido, i' vorrei che tu e Lapo ed io
> fossimo presi per incantamento....

Ma è anche il mondo del bene e della verità; là dove l'animo si riposa come nell'infinito, in cui, al dire del Poeta, *naufragare è dolce.* Il tempo dilegua. Si leva lo spirito col suo valore; lo spirito che s'afferma nella sua libertà affrancandosi da ogni condizione, da cui par soffocato quando lo si vegga chiuso e stretto tra i fenomeni della esperienza.

In tale mondo, né prima né dopo. Il tempo si ferma. Anzi è fermato nel pensiero che lo abbraccia, lo comprende e circoscrive dentro di sé. Non è più l'*innumerabilis annorum series* del perpetuo; ma è il periodo in cui il pensiero racchiude una favola (un giorno, un anno, o più, dal principio del ciclo poetico alla conclusione); è il periodo di un'epoca, di un avvenimento, di un popolo storico, dalle sue origini al momento presente, o al suo disparire: entro termini ben conchiusi dal pensiero che nell'estro della sua costruzione storica chiude tutta la tela della sua storia in un quadro cronologico dalla salda cornice. È un tempo che non contiene più il pensiero di chi pensa, e il pensante e tutto l'esser suo storicamente determinato tra un prima e un dopo, ma è invece contenuto in un pensiero al cui sviluppo il pensante assiste — pure essendone egli il creatore — incantato, meravigliando dell'eternità del mondo sortogli dentro, e che gli si palesa il mondo vero.

E si noti che questo mondo — poniamo il mondo poetico dell'Ariosto — non è qualche cosa che sorga sull'orizzonte dello spirito umano nei primi decenni del decimosesto secolo, e rimanga in perpetuo lì sull'orizzonte. Questa

perpetuità è una fallace apparenza. Questo eterno che è nella poesia, non dura, sottratto alla vicenda del tempo, immoto e immobile. Questo eterno che una volta esploso rimanga sempre identico, e possa perciò scoprirsi e ricoprirsi dai posteri, in perpetuo, è un mito inconsistente. Il poeta è sempre nuovo nel lettore; e anche il mondo della poesia è una creazione eterna come quella di Dio. Esiste in quanto torna a crearsi *ex novo*. Ma da ogni creazione risorge levandosi in alto in quella luce di eterno. E la nuova creazione è la scintilla da cui si sprigiona l'eternità. Dal che non si deve dedurre che la creazione, e l'eternità che ne consegue, cada, a sua volta, nel tempo: dove si allineano tutte le creazioni singole, in cui si risolve l'eternità di un'opera d'arte. L'eternità diventerebbe allora una semplice etichetta valutativa, o meglio qualificativa del temporaneo. E la verità è che la creazione è molteplice soltanto se considerata dall'esterno come la considera, poniamo, la storia dell'arte quando guarda al proprio contenuto astratto (oggetto senza il soggetto che lo costruisce); un contenuto nel quale poeta e critici si susseguono cronologicamente, e chi è prima, chi dopo, nel tempo. Ma se attualisticamente lo storico della critica guarda a questa storia come al proprio atto storiografico, questo sarà una creazione unica e risolutiva, vera perché unica ed infinita.

La creazione è sempre unica, e non si pone accanto (prima o dopo) ad altre creazioni. È quella che è, imparagonabile ad altro atto o realtà spirituale. In tal modo ha valore e si pone come eterna. Di là dal tempo, in quanto contiene il tempo e non vi è contenuta.

E non è questa l'eternità che sperimentiamo sempre dentro di noi? Non ce ne accerta il fatto che domani ci troveremo ad essere quello che siamo oggi, né che oggi siamo quel che medesimo che ieri? Questo fatto sarà una conseguenza del principio della nostra identità; ma il principio è già nel *fiat* della coscienza, nell'attuale pen-

siero nel quale non si può pensare al tempo per vasto, immenso e immensurabile che ci si rappresenti, senza comprenderlo tutto, definito o indefinito, nel nostro pensiero, e fare perciò di questo qualche cosa che supera il tempo e lo annulla. Il nostro vivere è un respirare nell'eternità. E la sete d'immortalità sentita dall'uomo come ansia che non gli dà tregua, che altro può essere se non questo essenziale desiderio dello spirito che non è mai e vuole essere quello che dev'essere? Vuole, s'adopra e si affatica in eterno ad eternarsi; e si eterna infatti in questa sua volontà dell'eterno.

Che si ripeta anche qui la favola del cane che per ingordigia apre la bocca e si lascia sfuggire il pezzo di carne che ha tra i denti per addentare quella dell'acqua in cui si specchia?

4. — *Illusioni.*

La difficoltà del distinguere tra eternità e perpetuità fa fiorire intorno alla fantasia dell'uomo assetato di immortalità, comode e confortanti illusioni che, quando si risveglia la critica filosofica a cui spontaneamente tende l'intelligenza di ognuno, accrescono le difficoltà in cui è intricata l'idea dell'immortalità.

Prima illusione, quella per cui si crede immortale l'anima concepita come una sostanza. Sostanza spirituale o pensante, indipendente dalla sostanza corporea, estesa. Sostanza che perciò agevolmente, quando che sia, può liberarsi dal nesso col corpo mortale e librarsi nella sua essenza eterna. Ma quanto questa sostanzialità sia più difficile a pensarsi che a dirsi, lo dimostra il bisogno che, salvata l'anima, fa poi ricercare com'essa possa una volta esser raggiunta dal corpo, già morto ma destinato a risorgere, per integrare anche di là l'individualità che ogni anima attinge nella sua relazione col suo corpo, perché non si conosce vita di questa sostanza psichica che non si attui di conserva con la vita corporea.

Ma codesta sostanzialità non importa solo indipendenza dal corpo; sì anche indipendenza di quel che l'anima propriamente è, dalle sue operazioni. Staccata idealmente dalle quali, essa si ritrae in un'astratta universalità in cui non può essere più traccia della sua individualità; e smarrisce pertanto sé stessa, il suo concreto contenuto, onde in ciascun individuo può distinguersi ed esser lei, con i suoi meriti o con le sue colpe, con la rete delle sue relazioni onde si fa centro d'un suo mondo ed è per l'appunto quel che è: quel maestro, quel padre o quella madre o quel figlio, quel soldato ecc. Sicché l'uomo si salverebbe sì, ma in un mondo in cui sarebbe destinato a smarrire, niente meno, sé stesso.

Altra illusione è quella che fa pensare immortale l'anima, come si dice, *personale*: mentre s' intende per persona l' individuo qual è dato immediatamente nell'esperienza: uno tra molti. Quindi l' immortalità è di tutti gl' individui d'ogni luogo e tempo, d'ogni età e sesso, d'ogni razza o nazione. E la moltitudine che si vede qui nella presente esperienza si trasferisce tale e quale nell'eterno. E sfugge che la persona è autocoscienza e unificazione: non sostanza ma processo, atto, onde si opera la sintesi del molteplice, e attraverso la società ogni empirica persona si unifica nella persona che è volontà universale, unica, infinita, legge, valore. Si dimentica il primo dettato della coscienza morale che inculca la mortificazione degli egoismi, che vuol dire la negazione dell' individuo particolare in un'autocoscienza superiore e più larga; e quello che nel corrente linguaggio morale si dice *abnegazione,* e più energicamente s' inculca con la virtù del sacrifizio. Non vuole anche Gesù che per salvarsi bisogna esser pronti a perdere l'anima ? E certo intende quell'anima angusta onde l' individuo si tiene separato con una barriera dagli altri e dice: *mors tua vita mea*; quell'anima per cui ciascuno si restringe in sé stesso e non sente oltre la propria

pelle, e non dubita di esser così una persona. Laddove persona si diventa solo a un patto, di sacrificarsi, bruciando i vari strati delle squamme che si addensano intorno al singolo, e ne fanno una monade senza finestre, per usare una frase illustre ma non certo di elevata ispirazione morale.

E il primo errore è quello di credere, per aver gettato un semplice sguardo sulla propria vita interiore, che persona si nasca. Laddove di ogni persona è vero quello che si diceva dell'oratore: *poeta nascitur, orator fit*. Oh neanche il poeta nascitur, se non s' intenda della sua astratta genialità, che poi, nel suo concreto attuarsi, può suggerire, come un' idea non del tutto sballata, quella di un'arte poetica. Persona è autocoscienza; e l'essenza dell'autocosciente è di non essere immediatamente, ma diventare, negando il proprio essere primitivo. Negare quel che si è a un tratto in un momento in cui o si creda di essere già esistenti, o di esistere in un determinato modo. Negare sé stessi. Morire. Immortalarsi, non restare attaccati a sé stessi come l'ostrica allo scoglio.

Di questa morte che è voluta dalla religione e dalla morale perché è voluta dalla logica dell'atto onde la nostra persona si realizza, l' innata cupidigia della felicità eterna, o meglio perpetua, ci fa dimenticare facilmente, per cedere all'allettativa di una promessa larghissima che assicura esserci posto per tutti, purché Dio voglia e accordi quindi la sua grazia. In questa illusione, che si potrebbe dire l' illusione del gregge, l'uomo si abbandona alla pigra speranza della « larghezza dell'entrata » dove non all'uomo che si sublimi nel sacrificio e attinga l'unità spirituale dell'umana famiglia, sia consentito l'adito all'eterno; bensì alla moltitudine accorrente per naturale inclinazione al verde pascolo indicato dalla verga del pastore. Poiché c' è posto per tutti sui prati eternamente verdeggianti, pur che vi si pervenga coi denti e le mascelle con cui si è nati, e con le quattro gambe con cui essi si

dovranno percorrere, che pure si posseggono fin dal nascere. Dio che ci ha fatto la grazia di darci la vita, che ci ha fatto pur quella di mantenerci in vita, oh, egli, così buono e misericordioso, non ci lascerà in tronco un giorno, dicendoci come il Belfagor del Machiavelli: Ora basta!

Questa che può dirsi l' idea democratica della immortalità, è l' illusione più antireligiosa, più immorale, più illogica in cui gli uomini si cullino nell'anelare all' immortalità e nel vagheggiarla a conforto della vita.

La terza illusione è quella della ingenua fede in un altro mondo, dove si possa vivere oltre la morte, che l'esperienza pare imporre come termine della vita che si possa vivere in questo mondo.

Questo mondo è quello dell'esperienza. Il cui limite non coincide certamente con la morte se non s' intende parlare della morte del soggetto appunto della esperienza: perché è ovvio che la morte altrui — che è quella a rigore di cui propriamente si possa avere esperienza, — non è al margine, ma nell' interno della nostra esperienza. Dentro la quale quel che segue alla morte non si può trovare se chi muore è l'autore dell'esperienza. Intanto, chi parla dell'altro mondo, di là dai termini dell'attuale esperienza, non è, naturalmente, il morto, ma il vivo. Il quale parla sì a nome del morto e si riferisce a un'esperienza conchiusa non sua e ad un'esperienza ulteriore neppur essa sua. Giacché, grazie a Dio, queste perplesse escogitazioni e argomentazioni sull'al di là non sono esercitazione degli Elisi né dialoghi delle mummie di Ruysch: ma sono il pascolo delle anime di questa terra, ed episodi di questa vita, in questo mondo. Dove il concetto dell'esperienza si sdoppia (e si potrebbe anche triplicare e comunque moltiplicare), in una esperienza reale e un'esperienza possibile: quella reale di questo mondo, e quella possibile di un altro mondo. Così si sdoppia l'esperienza tra veglia e sogno; e il mondo del sogno non solo non coincide con

quello della veglia, ma non gli è nemmeno paragonabile. Ma ciò non toglie che ciò che si sogna non abbia pure il suo punto d' inserzione nella realtà risultante dalla compatta connessione degli elementi dell'esperienza, e che il sogno non sia il sogno d'un soggetto empiricamente determinato nel tempo e nello spazio, che lo può perciò raccontare come il suo sogno, ossia come un fatto avvenuto nello stesso mondo in cui esiste lui realmente, e si è addormentato, e ha sognato. Così la incommensurabilità dell'altro mondo — oggetto di una esperienza concepita come diversa dall'attuale — non toglie che lo stesso altro mondo s' inserisca in questo attraverso il sistema di pensiero costituito dalla esperienza attuale. L'altro mondo, in altri termini, rientra in questo mondo, in cui fa leva mediante pensieri che in questo maturano e in esso si annodano con nessi necessari agli argomenti vivi della esperienza logicamente vissuta. E, in conclusione, l'altro mondo è un cantuccio di questo. Dove davvero c' è posto per tutti, per i vivi e anche per i morti. E se i morti sono gli abitatori delle eterne sedi degli Dèi, a cui morendo vanno ad associarsi, non è da credere che questo mondo superiore — che è l'altro — contradica in guisa all'essenza di questo da non potervisi innestare.

Ci sono infatti due modi d' intendere questo mondo. Uno è quello per cui il mondo è l'esistente con tutte le sue colpe e le sue miserie. E un mondo che fosse puro di colpe e miserie non potrebbe non esser fuori di questo. Ma c' è l'altro modo, che è il vero, d' intendere questo mondo: per cui questo mondo non è un'opera compiuta (*opus*), e non esiste. Pare esista se guardato nella sua esterna materialità greve e immobile; ma non pare più, se si spia lì, dove esso può attingere realtà, nell'interno dell'animo nostro, dove la sua realtà è il suo realizzarsi, dove non c' è essere determinato che non sia praticamente negato; dove non c' è attività positiva, che non sia negativa del suo opposto; e quindi un anelito incessante

ad esistere, adeguando il proprio essere alla propria essenza; un anelito a un diverso mondo da quello che esiste. Fu detto con accento di profonda umanità: — Il mio regno non è di questo mondo —. Appunto, in questo mondo non c'è posto per lo spirito, ma solo per la materia, pel meccanismo. Ma si vorrà indurne che dalla nostra esperienza esuli appunto ogni libertà e ogni valore? Dal contenuto dell'esperienza sì; non dalla esperienza integrale, che è contenuto ma in quanto prodotto dall'attività costruttiva dell'esperienza. Nella quale l'affermare è affermare logico; e quindi implicito negare il negativo di quel che si afferma: un trascendere sempre l'immediato per attuare l'ideale; e creare un altro mondo che sia la negazione di questo in cui siamo nati e viviamo dolorosamente.

La trascendenza dell'altro mondo non ci trae fuori dall'esperienza (che sarebbe un bel caso!) ma è, diciamolo pure solennemente, la celebrazione della nostra stessa esperienza.

5. — « *Fuga mortis* ».

Negli spiriti più lontani da questa idea concreta della esperienza per cui vivere è morire, la fantasia, o intelletto astratto operante per definizione di concetti chiusi ciascuno in sé e irrelativi, stacca la morte dalla vita e la oppone ad essa; e getta negli animi l'orrore e il ribrezzo additando al vivente il cadavere. Non propriamente il suo, che farebbe certo una più orrenda impressione, ma che nessuno sarà mai in grado di scorgere neppur da lontano. Il cadavere che si può avere innanzi agli occhi è l'altrui: quello dell'uomo che in vita fu nostro simile; e pur ora volgeva a noi il suo occhio ansioso e chiedeva il nostro soccorso e parlava, insomma, a noi. Ora questi occhi non parlano, e il nostro caro non risponde più al nostro amore. Egli vivo bensì non era più estraneo a noi,

da che lo avevamo abbracciato con l'amore della nostra anima e ne avevamo fatto parte di noi, un altro noi. Sicché il suo morire è bensì anche un nostro morire; un venir meno di noi a noi stessi. E quel corpo esanime non è tanto d'altrui (*mors tua, vita mea*) che non si veda dentro di noi, quasi nostro corpo da cui sia fuggita la vita: non essere del nostro stesso essere. Non essere, nulla. Ecco la radice della pietà verso i defunti; ecco anche l'origine della *formido mortis*, che è il terrore del nulla, in cui a un tratto pare possa sprofondarsi non l'esistenza altrui, ma la nostra medesima esistenza: baratro che si spalanchi innanzi al nostro piede e sia lì ad inghiottirci.

Questo ribrezzo del corpo privo di vita, questo orrore del nulla, questa paura della morte che non s'affaccia all'uomo senza agghiacciargli il sangue quasi a interrompere il polso della vita, è pessima consigliera dei petti mortali, com'è il veleno di tutte le gioie, sensuali o spirituali. Essa è l'ombra a cui la vita difficilmente sa sottrarsi, e l'aduggia e intristisce, recidendo quella fede nell'avvenire, di cui l'uomo effettivamente vive. Ogni altro argomento del pessimismo è un travestimento di questa radicale paura della morte, che ci fa morire intorno, come illusioni ingannevoli, tutte le speranze, e c'inaridisce di dentro la segreta scaturigine di ogni gaudio. Ché il gaudio è desiderabile e allieta, ma esso muore; e la speranza morrà anch'essa col cadere delle illusioni che l'hanno sorretta. E il pessimista, sconvolto sempre da questa paura del morire, non può più intendere la vita come sacrifizio, come un bel morire, poiché non sa più gustare la dolcezza della morte più gentile:

Morte bella parea nel suo bel viso.

La vita sotto il soffio arido del pessimismo sfiorisce. In ciò la sua condanna morale.

Ma anche questo sentimento che ci fa aborrire dalla

morte è suscettibile di riscatto, e può illuminarsi d'una luce ideale, che gli conferisca un positivo valore morale. E ciò accade quando esso si innesti nel sentimento della socialità che ci fa sentire la nostra esistenza come legata a quella degli altri; onde la nostra vita non è tutta nostra, ma nostra e d'altrui, e a noi spetta di custodirla e conservarla, per quanto è da noi, come deposito sacro da restituire. Il padre che si sottrae a pericolo di morte per i figli che tocca a lui di allevare; l'uomo che in battaglia si sforza di far salva la vita per continuare a combattere per la patria; e in generale ogni uomo che sa di non appartenere solo a sé stesso, anzi di non appartenersi se non in quanto in sé stesso egli porta il suo prossimo, e quindi Dio, non pecca per manco di abnegazione e disinteresse. Ché tante volte egli sarebbe per suo conto tentato per la stanchezza di cedere alla minaccia nemica e alla disperazione del vincere; e arrendersi. Ma contro siffatta tentazione della viltà ricorda che egli non è padrone di sé; e basta questo pensiero a fargli vincere sé stesso e resistere alla istintiva e cieca voglia di abbandonarsi al destino.

Ma evidentemente questo aborrire dalla morte per le conseguenze che la morte può avere per gli altri, o per sé stesso come artefice di un mondo morale, è un atto di vita, di abnegazione e di sacrifizio, e non è la fuga prodotta dalla paura. Qui piuttosto è virile coraggio dell'uomo che sfida il destino senza temere la morte, come chi, sull'orlo dell'abisso, si spaura e, preso dalle vertigini, vi precipita dentro.

6. — *La difficoltà del problema e la soluzione.*

La morte di cui abbiamo esperienza e che sola possiamo dire di conoscere, è, come abbiamo avvertito, non la nostra, ma quella degli altri. Ma è modo di conoscere indi-

retto e perciò non vero e proprio conoscere; perché si conosce soltanto ciò che si sperimenta, si prova, si attua in noi. Se il proverbio ammonisce, che altro è parlar di morte, altro è morire; noi sì parliamo sempre di morte, e l'abbiamo ognora presente; ma si può dire che noi che ne parliamo, non moriamo mai. La morte ci tocca, ci sfiora; è davanti a noi, e non riusciamo, per così dire, a stringerla in noi. La sentiamo e non la pensiamo. Ci tocca perché gli altri che muoiono innanzi a noi son pur nostri, parte di noi; quello che in ogni autocoscienza è l'altro interno a lei, e che come suo socio riesce ad esser tutt'uno, in fine, con lei.

Ma se la morte altrui per questa via ci tocca ed è pure un nostro morire, questo ritrarsi degli altri, una volta defunti, in noi, è pure un sopravvivere in una memoria che è presenza attuale, illuminata di eternità. Di qui la poesia foscoliana dei *Sepolcri*, mezzi e monumenti di questa sopravvivenza adombratrice di un'eterna esistenza, specie se, come osserva il poeta, delle memorie consacrate nelle tombe s' impadronisce Omero.

Non vive ei forse anche sotterra quando
gli sarà muta l'armonia del giorno,
se può destarla con soavi cure
nella mente de' suoi? Celeste è questa
corrispondenza d'amorosi sensi,
celeste dote è negli umani; e spesso
per lei si vive con l'amico estinto
e *l'estinto con noi*!

Con noi, anzi di noi; come la vita (*l'armonia del giorno*) del defunto si desta *nella mente de' suoi*. Dove può essere semplice sopravvivenza (che *sofferma al limitar di Dite*); e può essere eternità, come l'armonia del poeta che *vince di mille secoli il silenzio*: sempre nei vivi.

Ma questa eternità che ferma i trapassati sul limitar di Dite, al poeta, che guarda magnanimo a questa reli-

gione dei sepolcri, apparisce illusione (*perché pria del tempo a sé il mortale invidierà l' illusion.... ?*). E tutta la difficoltà di questa immortalità che ogni uomo sente e non riesce a pensare, è tutta qui: nel rendersi conto del carattere di questa che il poeta, e il senso comune, chiama illusione; e che è invece la effettiva realtà.

Illusione infatti deve essere, se è vero, come dice il Foscolo, che anche la Speme, ossia una speranza di futuro, o, comunque, un'evasione dalla stretta del presente, fugge i sepolcri:

e involve
tutte cose l'oblio nella sua notte,
e una forza operosa le affatica
di moto in moto, e l'uomo e le sue tombe
e l'estreme sembianze e le reliquie
della terra e del ciel traveste il tempo.

In questa cruda visione meccanica e materialistica — che il Foscolo professa apertamente, ma che è annidata in ogni fantastica e corpulenta rappresentazione spontanea del mondo — non c'è posto per alcuna forma di sopravvivenza, e questa non potrà essere perciò che illusione. Ma, anche illusione, il Foscolo intende che essa ha una realtà incontrastabile nella storia dell'uomo; nella quale gli pare anzi un dono degli Dèi (*celeste dote*), qualcosa che dà valore, un divino valore alla vita umana per quello che la vita è in ragione delle sue convinzioni e della sua fede. È una fede seria e fondata quella che ridesta la vita dei morti nelle menti dei vivi; e fa vivere l'estinto con noi. E non passeremo anche noi? Morremo, ma da questo culto dei morti, ecco, si sprigiona il canto di Omero, che vince il silenzio di mille secoli. Nel vivente che tiene in vita i morti è la scintilla che accende la luce dell'eterno.

La difficoltà è qui. La memoria che perpetua e la poesia che immortala sono qualche cosa di soggettivo, sì che ne rimanga fuori la realtà ignara e sorda a questi moti del-

l'anima che ricorda ed eterna? Questo Io in cui accolgo e tengo in vita quella parte di me che era in altri ormai defunto, questo Io è esso stesso la realtà, o una immagine *in speculo* della realtà? Siamo noi vivi, noi che, tra tanti morti, anche se *fractus illabatur orbis*, abbiamo sempre la parola, siamo da tanto da reggere sulle nostre spalle questo mondo in cui si può vivere una vita? Siamo noi, oltre che puro soggetto del mondo che ci rappresentiamo nella nostra coscienza, il principio reale e il solido e assoluto fondamento dello stesso mondo?

La risposta a tali domande non è facile. È provato dal fatto, che ognuno cerca sempre fuori di sé appoggio alla sua esistenza, a cominciare dalla verità, di cui è affamato; a cominciare da Dio, che è la sua vita. Tutto si presenta dapprima all'uomo opposto ed esterno a lui; e non importa se questo modo di pensare lo sequestri dall'essere, da tutto l'essere, e faccia di lui meno dell'ombra di un sogno. Ma è provato anche dalla struttura del pensiero, che non può giungere all'intimità della coscienza di sé senza prima alienarsi da sé e affisarsi nel suo oggetto come qualcosa di estraneo, anzi opposto a lui; tanto opposto da essere la negazione di esso. Fatto straniero a sé stesso, l'uomo può sentire oscuramente il vigore del suo polso spirituale, la saldezza di questo pensiero in cui si riversa e manifesta la sua intima essenza e virtù e che tutto abbraccia e stringe in sé; ma non è in grado di formarsi un concetto spiegato e fermo di questa sua onnipossente natura. E cerca perciò fuori di sé quello che soltanto è in lui; e s'affanna nell'impossibile.

La ricerca dell'immortalità è la stessa ricerca del proprio valore, a cui egli non può rinunziare; ma così come l'uomo la conduce nel suo primo orientamento *realistico*, e che è ricerca *a parte obiecti*, non può non fallire, o pascere di illusioni. La ricerca, è chiaro per chi riesca ad aprire gli occhi, deve procedere invece *a parte subiecti*. E, direi, averne il coraggio; che non è satanica superbia,

come vuol parere alle anime timorate, e atterrite dall'idea della responsabilità che addossa all'uomo il concetto della reale infinità del suo essere.

Eppure questo coraggio bisogna averlo, se non si vuol fuggire vilissimamente innanzi a un minimo di responsabilità che non ci può essere uomo degno di questo nome, che vorrà declinare. Perché anche un minimo di responsabilità richiede la libertà dell'uomo, come soggetto che pensa o vuole; e non è possibile, per la contradizione che nol consente, far libero e condizionato il soggetto operante. Libertà è infinità.

È libero l'uomo? È infinito? Egli lo afferma in quanto pensa, pensando sempre da sé; per umile che voglia essere il suo concetto di sé medesimo, egli parla anche sommessamente, ossia pensa. E pensare è evidente che non potrebbe se non fosse lui a scegliere liberamente la verità del suo contrario, a dir sì, respingendo il no. La quale libertà sarebbe una truffa se egli libero potesse dirsi solo fino a un certo punto; oltre il quale egli non potrebbe essere diverso da quel che è meccanicamente, per brutale necessità, determinato da quelle condizioni che fossero alla base della sua esistenza.

Dunque, incondizionatezza, infinità. Dunque, assolutezza ed eternità: ossia immortalità, fuori del tempo.

Non bisogna cercare la vita nelle arche dei trapassati, come il Cavalcanti del Boccaccio. *Resurrexit, non est hic.* E dov'è? In cielo no, se il cielo dovesse concepirsi come un luogo, e perciò, anch'esso, fuori di noi. Esso è spirito; perciò in noi, o *nobiscum*. Ma questo Noi è capace di tanto se esso stesso non si guarda *a parte obiecti*: come trovabile nel mondo degli oggetti. Il quale mondo supporrà sempre poi il pensiero a cui si rappresenti: questo Noi più vero e reale di quello che possiamo pure rappresentarci nel detto mondo oggettivo: temporale, spaziale e magari pensante, ma di un pensiero già in atto e tutto realizzato e chiuso nel giro definibile del logo astratto. *Non est hic.*

Oltre il mondo che il pensiero costruisce affermando e negando, ponendo e togliendo, c' è il pensiero, questo uomo vivo, che non chiude mai gli occhi perché il suo essere è pensare, e il pensiero non può astrarre da sé stesso. Dirà, magari, un momento, un momento solo: Dio non esiste; — ma non potrà mai dire: Io non esisto. È la stella polare che brilla sempre al sommo del cielo, e non si spegne mai. E la sua luce perpetua è una riprova della sua essenziale eternità, al di sopra di tutte le stelle che sorgono e tramontano; e lei non ha tramonti, perché non ha aurore. Non basterà questa eternità all'uomo se la sua essenza è pensare e nel pensare si esaurisce tutto l'esser suo?

7. — *La morte.*

Ma l'anima pensa sempre? E non è interruzione del pensiero, e cioè della coscienza, il sonno? L'esperienza dimostra questo concetto dell'essenzialità del pensare, la cui interruzione sarebbe un iato nella vita dell'anima. Ed è l'esperienza del sogno che è una forma di coscienza: quel sognare che è proprio del sonno, e che può parere accidentale poiché talvolta ci ricordiamo bene, svegliandoci, di aver sognato, e talaltra no; ma basta riflettere che tal ricordo ha infiniti gradi di chiarezza; onde tra i sogni rimasti vivi nella memoria e i sogni obliati e sommersi nel buio della coscienza (che pare assenza totale di coscienza) ci sono sogni che si ricordano ma più o meno sbiaditi e confusi, altri che si possono schiarire e ravvivare con un'attenta analisi de' frammenti superstiti e affioranti nel ricordo, altri che rimangono enigmi senza chiave che aiuti a decifrarli, quasi un nodo, una macchia, qualcosa che pesi sull'anima e non si sappia dire che sia. Esperienza bastevole a confermare l'argomentazione a priori che fa del pensiero l'essenza di questo interno principio che ci sostiene in vita e regge tutto il nostro essere consapevole.

Ma arriva questo moto del pensiero a un punto finale, in cui precipiti e cessi del tutto ? L'esperienza ci dà forme deboli di coscienza (sul punto di addormentarci o di venir meno e perdere i sensi) in cui l'energia pensante si attenua e attutisce e pare giunga al margine dell'esistenza oltre il quale essa non è più. Allora pare all'uomo di morire: si sente morire. Ma non muore. Gli accade, come si dice, *di perdere i sensi*, ossia di non avere più gli organi del corpo docili al pensiero e fusi nel circolo della vita psichica. Il corpo tutto perde il calore della vita e il movimento, si aggrava, l'anima non lo possiede più e perciò non le riesce più di servirsene. Nella paralisi il corpo diventa estraneo all'anima: materia che lo spirito non riesce più a compenetrare e smaterializzare con la sua energia. Sul punto di morire, al limitare dell'esistere, ecco, quel che l'uomo è nella sintesi di sé ed altro, si scompone. E l'altro non è più che altro.

Giacché se l'uomo esiste come coscienza di sé (Io), esso esiste in quanto unità di sé ed altro, soggetto e oggetto. E il primo oggetto è il corpo: a cui infatti si riduce, prima di scomparire, ogni oggetto quando si spogli di tutti gli attributi che gli conferisce il soggetto, e si cerchi di fissarlo nella sua pura opposizione al soggetto. Questo oggetto è l'altro, connaturato con noi; il cui rapporto col soggetto è quel nesso che abbiamo detto società trascendentale, principio di ogni associazione intesa come qualche cosa di organico e immanente alla stessa costituzione dell' individuo. L'appressamento alla morte viene ad essere, con l' irrigidirsi ed estraniarsi dell'altro a noi, una crisi della sintesi vitale dell' Io, una dissoluzione della società trascendentale.

Ma questa crisi è adombrata, non realizzata assolutamente; si vede quasi da lungi, ma non si raggiunge. La morte, abbiamo visto, di cui abbiamo esperienza, è la morte altrui, non la nostra. E questo fatto ha un significato molto importante. La morte suppone sempre

una società, ed appartiene alla storia dell' Io in quanto questo è una società trascendentale, principio di ogni forma di società empirica.

La morte è un fatto sociale. Chi muore, muore a qualcuno. Un'assoluta solitudine — che è impossibile — non conosce morte, perché non realizza quella società di cui la morte è la dissoluzione. E paradossalmente può dirsi che il solitario non muore: non può infatti morire di quella morte civile, o morale, che è il diventare spiritualmente nullo per gli altri. Per cui l'uomo rimane per l'uomo altro, spoglio di quel nesso sociale che dell'altro fa uno simile a noi, un altro noi, coerente con noi nella sintesi della nostra autocoscienza, che è sempre unità di sé ed altro: ma di altro a noi assimilato mediante la sintesi; altro che risponde a noi, e partecipa pertanto al dialogo, che è l' interno dialogo in cui si attua la nostra persona. Il morto non risponde più. Così il morto civile, egualmente, diviene muto a noi; non più uomo, ma semplice oggetto.

Su questa via anche il nostro corpo, da oggetto a noi consociato e quindi reso intimo a noi dalla stessa sintesi spirituale della consociazione, a un tratto, ecco, s' irrigidisce e resiste alla sollecitazione consociativa, si converte in altro, puro oggetto: si oppone in forma affatto negativa; entra nell'agonia che ci fa presentire la morte, e l'accenna da lungi. Si fa muto. Non parla più esso in noi — e però noi non parliamo più: esso che, dal suono della parola parlata per l'articolazione degli organi vocali del corpo, alla mimica, allo sguardo degli occhi, al contrarsi della fronte, alla movenza dei singoli organi, all'andatura generale del corpo, è tutto un linguaggio. Non esprime più nulla, ossia ferma il moto espressivo onde l'anima si attua mediante il corpo che è suo. Il corpo decade da spirito a natura.

Decade, ben inteso, nel concetto, non nella realtà. Ché questa natura, a cui il corpo, come ogni *altro*, si riduce sottratto ogni carattere che gli competa per l'azione

della sintesi, non è e non può essere che risultato di un'astrazione. È il logo astratto esanime da ogni anche minima animazione che gli spetta nel logo concreto. È quel che rimane avanti al pensiero, quando questo facesse intera astrazione da sé stesso: nulla.

Questo nulla è la morte, che fa ribrezzo ed orrore appunto perché è il nulla del pensiero che si prova a concepirlo e fissarlo innanzi a sé. L'altro che è il *nostro* altro, ridotto ad altro senza nessuna relazione con noi; non più nostro. Un altro perciò più freddo e più muto di tutte le cose inanimate: esanime; cadavere.

Il quale rimane per altro presente: non più nostro, e pur sempre nostro, perché negato nella sua astrattezza e riportato nel seno del concreto atto spirituale. *Resurrexit, non est hic ; est nobiscum, immo in nobis.* E questo Noi non si può scavalcare senza che venga meno la stessa esperienza — l'unica possibile — della morte. E l'Io perciò è immortale.

Ma questa immortalità è del processo eterno dell'Io che esiste nel suo attuarsi come universalità, infinità e perciò immortalità. Che importa sempre abnegazione e sacrifizio del sé piccolo al sé grande, del reale che esiste all'ideale che stimola e spoltrisce il reale e gli fa sentire che quella sua immediata esistenza non è ancora esistere.

Non è l'immortalità della fotografia di chi imbaldanzisce della sua floridezza giovanile e ama vagheggiarsi anche nel futuro con la testa chiomata de' suoi capelli corvini,... mentre la testa, inesorabilmente, incanutisce.

L'immortalità dell'uomo vivo è quella dell'uomo che vive perché muore sempre a sé stesso: perché, così vivendo, egli si muove nella eternità, si immortala. Scarsa consolazione, forse, per i Narcisi che preferiscono specchiarsi nelle proprie immagini giovanili. Ma, peccato che queste non siano altro che immagini e sogni in cui l'uomo si distacca fantasticamente dalla realtà. L'uomo che preferisce le consolazioni virili procurate dalla realtà, cercherà piut-

tosto sé stesso non nelle proprie immagini e fantasie, ma dentro sé stesso, dov' è la sorgente di ogni fantasia, ed è pure la sorgente di ogni gioia reale e sostanziale. Ma *nosce te ipsum*: questo è il punto.

FINE

APPENDICE

L'IMMANENZA DELL'AZIONE [1]

[1] Conferenza tenuta alla sezione romana dell'Istituto di studi filosofici, nel marzo del 1942.

I

L'azione è immanente al soggetto stesso che si domanda se essa sia immanente o trascendente. Il termine al quale questa relazione di immanenza o di trascendenza si riferisce, è il pensiero in quanto attualmente si propone il problema della relazione medesima. Se lo propone; e talvolta crede di poterlo risolvere affermando la trascendenza, ossia l' incongruenza e alterità dell'azione, che non sarebbe essa stessa pensiero, ma qualche cosa di più e diverso, che il pensiero avrebbe fuori di sé come termine a cui lo spirito dovrebbe dal semplice pensiero passare, uscendo dalla sua astrattezza e penetrando nella realtà. Soluzione evidentemente realistica, o intellettualistica, che parte dal presupposto dell'opposizione di pensiero e realtà, estranei il primo alla seconda, e la seconda al primo, e quindi dal concetto che la realtà non è un prodotto, ma, essa stessa, un presupposto del pensiero. Onde l'azione si distinguerebbe dal pensiero come passaggio dalla soggettività del pensare alla oggettività dell'essere reale.

Posizione realistica e intellettualistica che nessuna sforzata relazione tra azione e pensiero — ricompresi poi nell'unità indistinta dello spirito che sia insieme pensiero e azione — potrà mai correggere e superare. Perché quel tanto di alterità che si intenderà comunque attribuire all'azione rispetto al pensiero, importerà sempre una differenza irriducibile per la quale l'elemento specifico dell'agire sarà sempre rispetto al pensiero un *quid reale*

solo intellettualisticamente conoscibile, concepito nel suo effettivo prodursi come un movimento irrazionale (e perciò affatto istintivo e naturale) che non può non sfuggire al pensiero; e conoscibile infatti *post eventum* come un fatto compiuto, di cui il pensiero venga ad essere semplice spettatore.

Questa soluzione della trascendenza è cara, s' intende, ai filosofi che per la loro indole amano starsene alla finestra a godere dello spettacolo che essi contemplano, ma di cui non hanno la responsabilità (né merito, né demerito). Nella strada la gente ignara soffre, combatte, muore; alla finestra il filosofo (che come tale deve essere puro pensiero) imperturbato, spiega, si rende conto e si frega le mani. Il vecchio ideale di Lucrezio, che è alla base della eterna leggenda del filosofo che si libera delle passioni e rinunzia all'azione per chiudersi nel pensiero:

> Suave, mari magno turbantibus aequora ventis
> e terra magnum alterius spectare laborem;
> non quia vexari quemquam'st iucunda voluptas
> sed quibus ipse malis careas quia cernere suave'st:
> suave etiam belli certamina magna tueri
> per campos instructa tua sine parte pericli:
> sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
> edita doctrina sapientum templa serena,
> despicere unde queas alios passimque videre
> errare atque viam palantis quaerere vitae,
> certare ingenio, contendere nobilitate,
> noctes atque dies niti praestante labore
> ad summas emergere opes rerumque potiri.
> O miseras hominum mentes, o pectora caeca!
>
> LUCR. II, 1-14.

Ideale epicureo, ma che arrise a quasi tutta l'antica filosofia, come alla sapienza orientale e allo stesso spirito francescano (in quella che è la sua parte negativa, alla radice della dottrina della povertà). Ideale profondamente annidato nello spirito umano, naturalmente realista e perciò intellettualista. Ma insufficiente a spiegare

le più alte esigenze umane in quanto l'uomo vive d'amore, che lo porta ad uscire fuori da sé e cercarsi fuori della sua immediata esistenza. E lo porta perciò alla trascendenza.

E poiché in Italia ci siamo battuti, non senza un forte motivo, così a lungo e con tanta risolutezza contro la trascendenza, può essere ormai opportuno avvertire che anche la trascendenza ha le sue buone ragioni che vanno rispettate seriamente. Poiché l'affermazione della trascendenza è riconoscimento del limite dell'uomo e del bisogno che egli ha di superarlo una volta che lo avverta; superarlo e andare al di là del proprio limite, ossia di sé medesimo, in quanto limitato. Superare sé stesso: questo è, si può dire, l'istinto; lo slancio naturale costitutivo, essenziale dello spirito. Il quale, appena s'arresti e addormenti per un momento in sé l'inquietudine che lo rende insoddisfatto di sé e lo spinge quindi ad andar oltre di sé stesso di là dal limite in cui egli si sente rinserrato, s'abbatte e cade dal volo onde spiritualmente egli si sostiene nel puro aere della vita che gli è propria; cade al suolo in un abbattimento mortale.

Affinché l'aspirazione al trascendente, che è la molla della vita spirituale, venisse meno, bisognerebbe che lo spirito si affrancasse dal limite, ossia dal senso che egli ha del proprio limite e si ponesse immediatamente come infinito. Ma egli è tutto quello che è in quanto non è niente immediatamente. E la sua infinitezza non può essere altro che eterna conquista di infinito. Quindi unità dialettica di finito e infinito, in moto.

L'uomo è Dio? Chi lo affermasse, dimostrerebbe di ignorare questa che è la costituzione essenziale dello spirito umano: questa unità di finito e infinito, di non essere ed essere, umanità e divinità, questa sintesi in cui ciascuno dei due termini è concepibile solamente in funzione dell'altro.

L'errore della trascendenza combattuto dagl'immanentisti, non è la necessaria posizione della trascendenza

alla realtà (dello spirito), ma l' immediatezza o astrattezza di questa opposizione: nella quale i due opposti sarebbero prima dell'unità a cui essi comunque debbono dar luogo. Laddove l'unità è il *prius*, non il *posterius*; e senza l'unità viva dello spirito non nasce opposizione, né trascendenza. Il trascendente non è di là dallo spirito a limitarlo e fronteggiarlo. Nasce dalla stessa vita dello spirito che lo genera incessantemente come il proprio ideale, ossia come quel vero spirito che egli ha bisogno di essere e vuol essere.

— Ma allora il trascendente è una proiezione dello spirito umano? — No, è lo stesso spirito umano in quanto si attua come tale. Che non è un processo fenomenologico, ma lo stesso processo reale dell'assoluta realtà: ossia dello spirito, col quale, ad ogni modo, chi vuole afferrarsi alla realtà e non vagare nei sogni di un astratto intelligente, deve fare i conti. Perché, se non fosse reale e realissimo questo spirito che noi siamo, ogni movimento che noi spiritualmente facessimo liberamente o per sopraggiunta energia esterna che venisse a completare l'efficacia della nostra potenza spirituale, al porto della realtà non si potrebbe mai pervenire e ci resterebbe in eterno da navigare, senza bussola e senza stella polare, nel buio oceano del meramente possibile.

Dunque, trascendenza, ma come dialettica della stessa libera attività dell'autocoscienza. Alla quale ogni realtà non può non essere assolutamente immanente.

II

Immanente ogni realtà. E se chi dice spirito dice pensiero, immanente al pensiero è l'azione onde s' è tutti d'accordo che lo spirito si muova nella realtà. Fuori di tale immanenza, *pulvis et umbra*. Ché nella posizione in-

tellettualistica la realtà e l'azione stessa non possono esser vedute dall' intelletto se non come semplici parvenze intelligibili: pure immagini, in cui si può anche credere dommaticamente che si rispecchi l'azione, ma che non saranno mai altro che ombre della realtà fuori della quale l' intelletto rimane in eterno sequestrato. Anzi, ombre d'un sogno; poiché tutta la realtà di cui ogni concetto sarebbe la rappresentazione non è, propriamente, la stessa realtà, ma una certa presunta idea della realtà, incomparabile (è ovvio) con la realtà stessa; e però né più né meno che un sogno.

E in verità nella realtà l' intellettualista, per definizione, non potrà mai approdare: poiché egli, per guardare che faccia dentro di sé, non è altro che intelletto; il quale presuppone come *altra* da sé ogni realtà; e non si può non concepire perciò come assolutamente irreale. Irreale il pensiero, irreale l'azione che esso pensiero apprende e di cui non si può altrimenti parlare che per l'apprensione che ne fa il pensiero facendone un suo contenuto. Nel quale il pensiero, come intelletto, non è mai infatti accaduto che potesse scorgere vera e propria azione e volontà. Poiché la volontà, come ogni determinazione spirituale, vista dal di fuori (come può essere vista dall' intelletto) decade da atto a fatto, da spirito a natura, da libertà a meccanismo. È a volta a volta quella che è, senza possibilità d'essere altrimenti: legata necessariamnete al suo modo di essere. Quindi certamente, non volontà, non azione, non quella realtà che si postula, libera e perciò dotata di un valore.

La trascendenza mal intesa che si reclama contro gli immanentisti, irrigidendo l'opposizione e infrangendo l'unità degli opposti, ha per conseguenza la morte di ciascuno degli opposti: morte dell' intelletto, morte della volontà. Così la trascendenza di Dio e uomo, che facendo l'uomo estraneo all'essenza di Dio (che è tutto) lo annienta e annienta insieme Dio; quel Dio di cui si parla e di

cui soltanto si può parlare, che è il Dio dell'uomo. E ogni volta che, in siffatta posizione idealmente assurda, si vuol mantenere Dio (che è tutto) e cacciargli di fronte l'uomo che lo riconosca, per quanto si proclami il niente della creatura, lo si fa tuttavia ricettacolo del divino e autore di quella mistica in cui Dio si adora in cima al pensiero e nell'alto dei Cieli. Si contradice cioè alla rigida opposizione (tutto - niente) e si scende al profondo dove i due termini sono inscindibilmente congiunti e inseparabili perché fanno una vivente unità.

Quando Agostino ammonisce: *trascende temetipsum*, non fa Dio trascendente, ma lo stesso uomo; il quale non è trascendente se non in quanto si trascende. La vera trascendenza invero è autotrascendersi nel vivo processo dell'autocoscienza.

III

In questo processo il Pensiero si fa azione superando l'immediatezza della sua astratta soggettività. E quelli che, nato il Pensiero, aspettano ancora l'Azione e con l'azione il mondo (delle cose e degli altri uomini) perché il logo diventi carne ed il soggetto esca da sé, e a chi viene inculcando codesta verità lapalissiana e pur sempre sospetta e tenuta in quarentena, lanciano l'accusa di solipsismo, non pongono mente che il cosiddetto pensiero non è una cosa semplice. Esso è appunto un processo nella cui realizzazione rientra l'azione con tutti gli elementi a cui questa si riconnette, e che perciò, nato il Pensiero, è pur nata l'Azione ed è nato il mondo con tutto ciò che vi si può desiderare. Purché per pensiero s' intenda il Pensiero, e non quella rappresentazione arbitraria a cui si arrestano gli psicologisti, sequestrandolo e chiudendolo nella rocca forte del cervello, o d'altro congegno, il quale, se è limitato, viene limitato proprio dal pensiero (che perciò lo con-

tiene in sé). E purché per azione s' intenda quello che il pensiero speculativo, che non si irretisca negli astratti schemi della immaginazione, soltanto può intendere.

Che cos' è un'azione? Intanto l'azione è dell'agente. E l'agente è il soggetto che agisce, certamente, anche se si limiti solo a pensare. Ma l'agire, si crede, del soggetto semplicemente pensante pare sia improduttivo di realtà; laddove l'agire del soggetto che compie un'azione, produce una realtà che non sarebbe mai, neanche in minima parte, se non la producesse l'azione stessa. La quale perciò crea. Il pensiero sterile, l'azione creatrice. Ma creatrice di che? Fisicamente il mondo, concepito che sia nella sua esistenza fisica, dopo l'azione rimane sostanzialmente lo stesso di quel che era prima. L'effetto dell'azione va ricercato nel mondo morale, ossia nello stesso spirito che agisce. E agisce o facendo il bene o facendo il male. Bene o male che, esclusi dal mondo fisico e al di là dei riflessi accidentali che in esso possono proiettare, non sono altro evidentemente che attributi nuovi o nuovi valori del soggetto che agisce. Lì è la sede della virtù e del vizio, e per cercare che si faccia altrove, nelle più luminose plaghe del firmamento e nelle tenebre più fitte degli abissi, non sarà dato mai di scorgerne traccia. Il prodotto dell'azione, il valore, è appunto nell'azione, nell'atto del volere, ossia dello spirito, creatore in quanto creatore di sé stesso.

E in verità che altro può essere il valore se non lo stesso spirito, libera produzione di sé? Il valore è prodotto dell'azione, perché l'azione è prodotto di sé medesima. E per tale modo il valore è libertà. Ora chi dice pensiero (autocoscienza) dice libertà. E pensiero è valore, è azione; che non può distinguersi dall'azione della volontà se non in quanto il pensiero s' intenda chiuso in una teoresi astratta, che presuppone il reale e non lo turba né lo modifica minimamente; in quanto cioè la realtà si collochi fuori del pensiero; e la volontà debba infatti raggiungerla

lì fuori. Ma, una volta caduti tali presupposti, cade il fondamento della distinzione.

E veramente chi tiene alla distinzione e chiede una prassi che sia qualche cosa di più del pensiero e tragga l'uomo, dal chiuso della sua segreta e solitaria individualità, nel mondo delle cose e degli uomini, in relazione ai quali l'uomo vive praticamente e attinge la pienezza alla sua vita concreta, si professi pure idealista; ma un occhio, anche suo malgrado, lo tiene tuttavia sulla realtà intellettualisticamente intesa (che è la realtà dei realisti, anzi, in fondo, dei materialisti); e aspetta il pensiero a paragone di siffatta realtà per lui irraggiungibile.

IV

Irraggiungibile, di certo, perché inesistente. E il pensiero infatti possiede già quello che dovrebbe raggiungere mercé la volontà.

Cose? Uomini? Le cose che la volontà fa sue, suoi strumenti e quindi complementi del suo essere? Gli uomini in cui s' incontra e si associa e di conserva coi quali spiega le energie della sua natura spirituale? Ma né queste cose, né questi uomini l'uomo potrebbe mai vedere e riconoscere se egli dovesse cercarli fuori di sé. E poiché per fortuna egli li riconosce e del loro riconoscimento arricchisce la sua vita, bisogna guardare bene in fondo a quella pretesa autocoscienza solitaria per vedere se mai non avesse egli dentro di sé tutta questa ricchezza. Che l'avesse sarebbe da escludere, evidentemente, senz'altro, se l'uomo fosse un individuo particolare di quella particolarità che il pensiero volgare pone e scorge ne' suoi oggetti. Ma l'uomo non è se non esteriormente e per chi si contenti di considerarlo superficialmente, oggetto di pensiero. Esso è anzi pensiero. E non può mai

interrogarsi intorno all'essere suo, senza porsi appunto necessariamente come pensiero. E come pensiero che attualmente pensi, esso è libero, perché universale, infinito.

Il pensiero pensa; propriamente, si pensa. È coscienza di sé. In quest'atto che è tutta la sua vita, si sdoppia: è soggetto ed è oggetto; l'uno e l'altro ad un tratto.

Ed ecco innanzi a lui soggetto sorgere l'oggetto: il suo opposto, la sua negazione. Ed egli è sé stesso essendo questa sua negazione. Il suo essere è il suo non essere (va da sé che se tutto finisse qui, il pensiero sarebbe un suicidio, e niente altro). Questo non essere del soggetto, che pensa per essere lui a realizzarsi, è la cosa. È la cosa che non sente e non parla, ed è lì, quella che è, immobile, immutabile. L'essere di Parmenide, l'essere che è infatti negazione di ogni spiritualità e però del valore. Il quale però non perisce, giacché la dualità di oggetto e soggetto, è dualità e fa sentire perciò allo spirito quest'urto nella cosa, che è qualcosa di irriducibilmente diverso; ma è anche unità, perché l'oggetto non è altro che lo stesso soggetto che si è fatto altro per conoscersi quasi nello specchio. Quanta differenza fra il volto vivo che si specchia e la sua immagine che torna ad esso dallo specchio: questa può andare in frantumi senza che ciò tocchi punto il volto che essa riproduce. Eppure in quella immagine non c' è nulla più che nel volto reale. Nell'oggetto il soggetto conosce sé stesso; e quindi pensa, è. E la cosa perciò egli smaterializza ed anima e la fa sua e parte della propria vita, e concorrente alla realizzazione del proprio valore. Solo che la fissi, la cosa, e la compenetri dell'energia del pensiero, ecco, la cosa è persona. Che se non fosse piuttosto persona che cosa, essa, l'oggetto, non rispecchierebbe il soggetto, e questo non persisterebbe nella coscienza dell'oggetto per trovare sé medesimo e realizzarsi autocoscienza. L'oggetto è lui stesso. La bimba perciò ama la sua bambola, e conversa con lei e tutta le presta la vita

dell'anima sua, dandole a volta a volta (come chi sogna fa con le sue creature) il suo sentire e il suo linguaggio, affinché in compagnia con essa ella si trovi nell' intimità di sé medesima. E la bambola aiuta, per la premurosa sollecitudine dei grandi che si prendon cura della bambina, questo processo di assimilazione dell'oggetto, che fa di una cosa una persona, e quella persona che faccia tutt'uno col soggetto. Ma, anche senza questi aiuti artificiali, il bambino introduce nella sua società, ossia nel segreto della sua intimità, anche un oggetto informe, un sasso o un pezzo di legno. E non fa altrettanto la fantasia del poeta e ogni religione popolare ? C' è una molla interiore che preme sul soggetto nel processo dell'autocoscienza finché egli non riesca a cancellare dall'oggetto ogni alterità che gli impedisca di trovarvi sé stesso. E non un altro sé stesso; ma proprio sé stesso. Senza di che l'autocoscienza non sarebbe tale e decadrebbe a coscienza d'altro.

L'autocoscienza ha bisogno di entrambi i momenti: di quello dell'alterità, e di quello della medesimezza. Così il soggetto si fa oggetto a sé stesso, e si ritrova nella sua eterna medesimezza di sé con sé medesimo nel circolo della società. A stabilire la quale come l'aria in cui egli possa trarre il suo respiro sempre più vasto, egli non aspetta l'accidentale incontro con l'antagonista che gli sbarri il passo e gli contenda la preda o, quale che sia, il suo mezzo di vivere. L'altro con cui necessariamente deve scontrarsi e fare i conti, egli l'ha dentro di sé, ed è nato con lui. E tutta la sua vita non è mai un soliloquio: egli vive in un dialogo eterno con l'altro che ha dentro nell'animo, e che, come ogni altro che gli potrà accadere d' incontrare nella vita, gli sarà sempre, immediatamente, ostile, perché estraneo, come la cosa che in quanto tale è sempre lì fuori di noi, impenetrabile, incomprensibile. Laddove ogni uomo che s' incontri sulla nostra via, ci apparirà da principio estraneo come un limite in cui urti la nostra anima desiderosa di espandersi all' infinito; gli

parlerà un altro linguaggio, e sentirà diversamente, e vorrà il contrario di quel che egli vuole; ma, a poco per volta, essi si intenderanno e si faranno di un solo sentire e della stessa lingua. E già al primo incontro il muto linguaggio degli sguardi e dei volti qualche cosa comincia a dire ad entrambi; e già in quel poco che ciascuno intende, sfavilla quell'unità dello spirito che si dilata e stringe e scioglie sempre più largamente la realtà nel liquido processo della vita spirituale che non si ferma mai al limite. Onde lo spirito nell'oggetto non vede mai una cosa, senza vedervi dentro tralucere un raggio ancorché tenue di spiritualità, che gli consenta di farla sua e attrarla nel vivo della sua vita.

Gli uomini s' incontrano e sono dapprima (un momento, una giornata, secoli o millenni) l'un all'altro un che d' incerto tra la cosa e le persona (quindi anche *homo homini lupus*). Perciò le lotte, gli odi e i contrasti incessanti. Ma la forza dello spirito che è in tutti, risolve a poco a poco i contrasti, fa delle lotte la via della pace; e dall'odio spunta prima o poi l'amore. Questa è la storia dell'umanità; questa l'eterna storia dell'amore quotidiano onde gli uomini sperimentano di continuo in tutti i modi la gioia della vita come espansione e ritrovamento del proprio sé in un cerchio infinito, in cui tutto l'universo si aduna e per ciascuno trova il suo centro nel suo stesso cuore. Il *vae soli!* della Bibbia ha un significato più profondo che non paia a guardare la vita umana nella semplice esperienza di una comune vita sociale. La quale non è una aggiunta alla vita individuale, ma uno svolgimento che continua, in una ricchezza inesauribile di determinazioni, l'unico processo dell'autocoscienza. Ma l'esperienza storica è sempre la stessa esperienza pura. L' individualità si attua nel suo eterno *fieri* così nel segreto del singolo come nell'aperto campo della vita sociale. Dove gli altri sono, a mano a mano che li conosciamo e poi li riconosciamo, i nostri simili, i nostri fratelli: cioè,

ad uno ad uno, sempre quel nostro fratello che conoscere e riconoscere possiamo perché è noi stessi. Non, s' intende, quell' immaginario « noi stessi » che ci si presenta nelle spoglie del singolo; ma quel « noi stessi » che solo può essere libero — come dev'essere lo spirito — perché infinito, ossia universale e unico. E parla in noi, ed è il vero noi, di cui andiamo orgogliosi sempre, anche quando vogliamo essere umili; poiché già l'umiltà è un abito che più richiede di energia e di volontà; e di questa energia ci si compiace quando si dimostri di esserne capaci.

V

Tutt' è che, vorrei dire, si prenda sul serio quello che siamo venuti dicendo, e per prenderlo sul serio si operi in buona fede, sinceramente, quella radicale conversione su sé stessi che ci faccia vedere che il mondo è in noi, e noi siamo, Dio mercé, capaci di contenere il mondo. E che noi siamo, non metaforicamente, ma nel senso proprio del termine, liberi e creatori di tutto quello che c' è. E non creatori in un pensiero sequestrato dal solido mondo del reale e solo rispecchiante in sé la struttura di esso, ma in un pensiero, appunto, fuori del quale nulla è pensante, né in cielo né in terra. Quando si tratta dell'arte, la creatività dello spirito tutti son disposti ad ammetterla, perché le creature dell'arte, belle che siano ed esteticamente superiori ad ogni paragone con le cose della natura, non da noi create, ma da noi presupposte, rimangono infatti al di fuori della realtà propriamente detta. Quando invece si tratta di creatività assoluta e generatrice della realtà senza aggettivo, allora l'ovvio intellettualismo realistico risorge indomabile e non è davvero disposto a riconoscere che l'oggetto in cui il soggetto riversa la sua energia creatrice, non sia un puro oggetto mentale ma

l'oggetto metafisico e assoluto. Allora si pretende che alla base della creazione spirituale — che fa l'amico, il figlio, lo scolaro, il maestro, il sovrano, il suddito, lo Stato, ecc. — ci sia una realtà naturale che l'azione spirituale trasfiguri e annulli per tal modo nella sua naturalità che, negata, sia tuttavia conservata nel mondo morale a cui viene sollevata. È pertanto evidente che un figlio non nasce pel riconoscimento che il padre ne fa, ma per la generazione onde naturalmente lo ha messo al mondo.

Questo pare evidente, ma finché non si rifletta che se si dovesse dividere con un taglio netto spirito e natura e ammettere perciò oltre lo spirito qualche altra cosa, lo spirito limitato *ab extra* sarebbe esso stesso parte di un meccanismo, in cui libertà e valore diventerebbero parole prive di senso; e noi non potremmo pensare neanche questa nostra parte disperata, poiché pensare non è possibile, se non si è liberi in modo che il nostro pensiero possa avere un valore ed essere vero.

Non è dunque un capriccio dell' idealista quello di rinchiudere l'uomo dentro di sé stesso, e quivi obbligarlo a cercare il suo mondo naturale e sociale dove la sua azione possa compiersi. E chi non si contenti di cercare quivi ogni campo d' azione in cui l'uomo possa via via attingere concretezza e svolgere tutta la sua innata energia creatrice, condannerà l'uomo a un perpetuo annaspamento vano in un fantastico mondo di ombre, in mezzo al quale smarrirà il senso fondamentale della sua essenziale libertà: poiché queste ombre gli si faranno intorno sempre più dense, e con la loro opacità lo costringeranno a sospettare la propria invincibile solitudine dentro un deserto sconfinato, o in mezzo a una realtà non fatta per lui e che resterà perciò in eterno a lui inattingibile. Incubo terribile, generato da malsane fantasticherie, laddove ogni uomo che si affidi al naturale suo istinto, vede la realtà come l'atmosfera in cui egli senza sforzo respira, e in cui il suo essere si espande:

realtà sua, sempre più sua, in virtù del pensiero che la costruisce dentro di sé, sempre compenetrandola di sé; tutta trasparente e permeabile e fusa al ritmo del suo pensare operoso, in cui perciò ha egli una fede infinita. Quindi il senso della sua libertà, e della sua conseguente responsabilità. Che non sorge in lui da quando può dire di passare dal pensiero all'azione; giacché nel suo stesso pensiero egli getta già le fondamenta del suo mondo e vi orienta la sua vita, iniziando perciò l'opera di cui deve render conto, non il sabato, ma ogni giorno della settimana e ogni ora del giorno. Ogni uomo ben nato che viva con gli occhi aperti, sa perciò di essere *faber fortunae suae*. La sua azione non è cosa d'un momento, che s'accenda e poi si spenga, e può per buona pezza non accendersi. Essa è il fuoco eterno in cui arde la sua anima da quando si sveglia, finché vigili.

E perciò io amo parlare d' immanenza dell'azione non come di un qualunque tema accademico di cui l'esperto filosofare suggerisca di sostenere il pro e non il contra, ma come un monito profondamente umano contro dimidiate filosofie insidiatrici della vita, sempre in agguato e pronte a impadronirsi dell' intelligenza per irretirla dentro le maglie di parvenze malsane.

INDICE

Finito di stampare
il 22 Dicembre 1945
nello Stab. Tipografico già G. Civelli
Via Faenza n. 71
Firenze